VOLUMEN VII MCMXLI

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1941

La Croix d'Herculanum ? [1]

On a beaucoup parlé, ces derniers temps, de ce que l'on appelle « la croix d'Herculanum ». La trouvaille est déjà ancienne, mais ne fut pas aussitôt divulguée. Elle remonte au début de 1938. Au mois de juillet de la même année, nous en fûmes avisé confidentiellement. Toutefois la Direction des Antiquités en Campanie gardait le secret le plus absolu et continuait à fouiller les alentours, rendus inaccessibles au public. dans l'espoir que d'autres indices préciseraient le caractère de l'étrange objet qui venait d'être mis au jour. M. Maiuri, surintendant des Antiquités, ne voulait faire connaître la découverte, ni surtout se risquer à l'interpréter que lorsque tous les éléments de solution auraient été réunis, c'est à dire lorsque la maison entière aurait été déblayée.

En octobre 1938, à l'occasion du deuxième centenaire des premières fouilles d'Herculanum (par les Bourbons de Naples 1738), on inaugura officiellement la partie antérieure de la maison qui reçut le nom, sous lequel on la connaît aujourd'hui, de *Casa del Bicentenario*. Mais l'on se garda de montrer les parties plus reculées, ni de faire la moindre allusion à ce que de rares initiés commençaient à dire entre eux de la « Croix d'Herculanum ».

Au mois de juin 1939, une indiscrétion de presse répandit la nouvelle dans le public romain, et ce fut l'occasion d'articles plus ou moins dithyrambiques, où la compétence n'éga-

[1] Le présent article a été écrit au printemps de l'année dernière. Les circonstances n'ont pas permis de le publier plus tôt. On voudra bien excuser l'auteur si, absent de Rome depuis ce temps, il n'a pu être mis au courant de ce qui aurait paru sur le sujet dans l'intervalle. (N.D.L R.).

lait pas toujours le zèle. De vrais érudits interrogés faisaient des réponses réservées. M. Maiuri mis en cause, tout en laissant deviner l'opinion qui se formait dans son esprit, déclara qu'il ne se prononcerait que lorsqu'il serait à même de présenter tous les arguments en faveur de sa thèse.

C'est ce qu'il fit dans une communication à la *Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, le 30 novembre 1939, à la séance inaugurale de l'année 1939-1940. Sa communication, destinée à paraître dans les comptes rendus de l'académie, fut aussitôt tirée à part sous le titre : *La Croce di Ercolano* (in-8°, 26 pages, 11 figures), et bon nombre d'exemplaires en furent distribués dans le monde savant. C'est à cet exposé, très complet et très limpide, — très habile aussi, — que nous emprunterons une partie des données de fait que nous allons mettre en œuvre. Nous y joindrons des observations directes notées au cours d'une longue visite que nous pûmes faire sur les lieux, quelques jours plus tard, visite où M. Maiuri eut la bonté de se faire lui-même notre guide, et qu'il nous autorisa à prolonger seul tout à loisir. Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre sincère reconnaissance.

Il est d'abord nécessaire de faire connaître en peu de mots la maison où fut trouvé l'objet qui nous occupe. Il s'agit d'une riche demeure patricienne modifiée, vers le milieu du premier siècle, lorsque ses abords furent envahis par le commerce et les ateliers d'artisans. De cette époque datent certaines restaurations maladroites au décor de l'atrium, ainsi que la création de boutiques au rez-de-chaussée et, à l'étage, de plusieurs appartements peut-être destinés à être donnés en location aux occupants des boutiques ou à d'autres. Une série de pièces, partiellement installées au-dessus du péristyle qui ornait la partie profonde de l'ancienne demeure, constituaient un logement à part, entièrement isolé du reste de l'étage, dont il était séparé par un dénivellement d'environ cinquante centimètres. On y accédait par un escalier distinct donnant sous le péristyle [1].

[1] Contrairement à M. Maiuri, nous pensons que, si une partie de l'étage a été donnée en location à des étrangers, c'est plutôt celle du de-

C'est dans une de ces pièces, de 3 m. sur 2 m. 70 de côté, que parut le signe cruciforme. Pièce d'aspect mystérieux qui, dans l'état actuel, ne reçoit l'air et la lumière qu'à travers la porte, par une fenêtre ouverte en face, dans un étroit corridor courant au-dessus de l'ancien portique. A gauche de cette chambrette, plusieurs autres semblables, en grande partie détruites, donnaient dans le même corridor: elles ne présentaient rien de particulier et ont été laissées dans l'état de ruine où on les a trouvées. A droite, au delà d'une sorte de vestibule, deux pièces communiquaient entre elles dont l'une, assez vaste, mesurait 6 m. 30 sur 5 mètres. Dans toute cette partie, les parois étaient nues ou ne portaient qu'un décor extrêmement sobre, fait de filets colorés ou de motifs des plus simples. Le sol des pièces était pauvre (en *opus signum*). Tout cela contrastait avec les pavements de marbre ou de mosaïque, avec les somptueuses peintures de l'atrium et du tablinum, ainsi qu'avec la décoration plus simple, mais soignée, des appartements établis au premier étage, sur le devant de la maison.

A l'entrée de ces appartements, un laraire témoigne de la religion de qui les habitait. Le même témoignage est rendu, pour la partie inférieure de la demeure, par le décor mythologique du tablinum. Mais dans le petit appartement isolé sur le péristyle, aucun signe religieux, aucun graffite, aucun indice d'un culte quelconque en dehors de la fameuse empreinte cruciforme.

Celle-ci, à vrai dire, se présente de façon tellement nette que l'on a tout d'abord l'impression d'entrer dans la cellule abandonnée d'un ermite du moyen âge. Une toute petite pièce, mal éclairée. Pas d'autre ouverture que la porte. Des parois nues, avec une vague ébauche de décor linéaire sur la cloison latérale de droite. Le reste couvert d'un enduit

vant dont l'escalier débouchait dans une boutique directement accessible de la rue. M. Maiuri observe que cette entrée communiquait par une porte avec l'atrium. C'est exact ; mais une porte peut être condamnée. L'objection vaut bien plutôt pour le petit logement de fond qui ne saurait être atteint qu'en traversant atrium et péristyle.

grossier, à l'exception d'un panneau rectangulaire de stuc appliqué sur le mur du fond, en face de la porte, à hauteur du regard. Le panneau, plus large que haut, mesure environ 64 centimètres sur 81. Il n'est pas au milieu de la paroi : à gauche, 81 centimètres jusqu'à l'angle ; à droite, 1 m. 30. Le stuc est fin, bien lissé à la surface, épais de plus d'un centimètre. Les bords n'en sont ni rectilignes, ni bien d'équerre, quoique, sur le mur, des lignes aient été tracées au fil à plomb et à la règle pour en marquer les limites. Un talus oblique, lissé à la spatule, rattache la surface du stuc à celle de la paroi. En somme, un travail fait avec un certain soin, mais assez rapide et point du tout parfait.

C'est à peu près, mais pas exactement dans l'axe de ce panneau, — et encore moins en son milieu, — que se voit l'empreinte laissée par un objet cruciforme aujourd'hui disparu. Une cavité régulière, aux bords abrupts (sauf aux points d'éclatement du stuc), montre que cet objet composé, comme une croix latine, d'un montant de 42 centimètres de hauteur et de deux bras de 36 centimètres d'envergure, fut appliqué à la muraille et y fut fixé par des clous, avant que l'on n'étendît le panneau qui l'encadre. Détail certain, car le stuc, à l'état pâteux, a bavé par endroits entre l'objet et la paroi inégalement aplanie. En outre, un léger relèvement du stuc sur les bords de l'empreinte laisse deviner le travail par lequel le stucateur fit affleurer l'enduit au bord de l'objet qu'il enchâssait. On en peut connaître par là l'épaisseur, qui semble avoir été d'environ un centimètre. Il était vraisemblablement de bois ou de quelque matière analogue, puisqu'il était cloué à la muraille [1]. Mais les traces laissées dans le stuc montrent qu'il avait été très exactement raboté, et les arêtes en étaient aussi vives que si elles eussent été de métal.

[1] On a dit que les veines du bois avait laissé leur empreinte sur l'enduit à la chaux du mur. Cela est impossible, car les bavures du stuc montrent que le bois était séparé, à certains endroits, de la paroi par un vide de plusieurs millimètres. Il est vrai qu'au fond de la cavité, la chaux de l'enduit porte des stries obliques, légèrement courbes et parallèles, qui font penser à des veines de bois. Mais on les voit aussi en dehors du panneau : elles sont dues au frisoir de l'ouvrier qui étendit la chaux sur la muraille.

La largeur du montant, un peu plus grande à la base, était de 4 à 5 centimètres. Les bras, larges d'environ 3 centimètres, avaient aux extrémités un évasement plus marqué encore. La forme primitive de la tête n'est plus nettement reconnaissable: dans l'angle qu'elle formait avec le bras droit, toute une portion du stuc est tombée [1]. Ceci arriva certainement lorsque l'objet, pour un motif inconnu, fut détaché de la muraille. L'enlèvement ne se fit pas sans effort. Il est aisé de reconnaître que l'on employa un ciseau de fer, introduit entre le stuc et le sommet de la croix [2]. En même temps, il semble qu'un autre ciseau était introduit à droite du pied. On voit très bien l'ouvrier agissant d'une main sur ce dernier ciseau, tandis qu'il pesait de l'autre sur celui du haut, pour desceller et arracher peu à peu l'objet cruciforme [3].

Une dernière remarque. L'objet mystérieux était placé dans la partie inférieure du panneau de stuc, si bas que son pied en aurait atteint ou même dépassé le bord si celui-ci n'avait marqué en cet endroit une courbe prononcée. Au-dessus

(1) Deux traits en creux, sur l'enduit, semblent marquer le contour de la croix en cet endroit. Mal assurés, ils ne peuvent avoir été faits par l'arête du bois qui était vive et rectiligne. M. Maiuri suppose qu'ils furent tracés accidentellement par la spatule du stucateur. On peut croire aussi qu'ils représentent un premier essai de mise en place. (Mais on devrait voir quelque chose d'analogue dans l'angle opposé qui est écorné lui aussi). Enfin quelqu'un se demandera peut-être s'ils ne seraient pas plus récents qu'on ne pense.

(2) Ceci explique l'éclatement du stuc à gauche de la tête. Mais ce n'est pas cet éclatement qui nous fait conclure à l'emploi du ciseau: c'est la morsure de la lame encore très visible sur le stuc, au-dessus de la croix.

(3) De là on conclura que l'objet était quelque chose de dur et résistant; et nous le croirions volontiers de métal, s'il n'y avait que les traces des deux maîtres clous, exactement de même force, en haut et en bas du montant. Le métal aurait été perforé en cet endroit pour laisser passer les clous de scellement. Mais il y eut aussi d'autres clous, de dimensions inégales et assez irrégulièrement distribués, qui ne peuvent guère avoir été enfoncés qu'en du bois. D'autre part, on objectera que, dans le travail d'arrachement que nous avons décrit, un bois d'un centimètre seulement aurait éclaté, laissant les clous enfoncés dans le mur. L'hypothèse que nous proposerons tout à l'heure concilie ces observations en apparence contradictoires.

de la tête, au contraire, jusqu'au bord supérieur du stuc, il y a un espace de 22 centimètres [1].

Devant le panneau, on voit aujourd'hui un meuble étrange. Une sorte de petite armoire en bois, haute de 1 m. 04, large de 63 centimètres et profonde de 42 [2]. La tablette du sommet est entourée, sur trois côtés, d'un rebord d'une dizaine de centimètres. Par devant, une porte étroite et mal commode, à un seul battant, s'ouvre sur l'intérieur muni de deux rayons. En avant du meuble, un gradin en mauvais état, portant sur la droite une sorte de caisson étroit et profond, à demi détruit. Il devait y avoir à gauche un appendice semblable, qui a disparu. Le meuble a été découvert à demi carbonisé, au milieu de la boue solidifiée qui remplissait la pièce. Il était à une certaine distance de la muraille et quelque peu sur la droite du panneau de stuc. La Direction des Fouilles a jugé qu'il avait dû être déplacé par la violence du courant boueux pénétrant dans la chambre. Restauré et partiellement complété, il a été remis à la place que l'on croyait être la sienne, au pied même de la croix. Ce qui ajoute à l'illusion; car, bien qu'on ne puisse voir dans ce meuble un prie-Dieu, — ce qui pourtant a été fait, — il en a vaguement l'apparence, et ne contribue pas peu à donner à la chambrette cet air de cellule monacale qui nous a frappé dès l'entrée.

En dehors de ces deux objets, rien ne fut trouvé qui pût fournir le moindre indice sur leur destination. Quelques très humbles instruments de ménage: lampes, écuelles, cruchon en terre, une pomme de pin à demi grillée et décortiquée, un dé à jouer; de vagues traces d'un lit, qui aurait été placé le long de la paroi droite. Sur les murs, pas le moindre graffite: ni inscription, ni signe quelconque tracé à la pointe ou au charbon [3]. D'ailleurs, lors de la découverte, les murs

[1] Nous avons dit qu'il n'était pas d'avantage dans l'axe. A gauche du pied, jusqu'au bord du panneau: 37 centimètres; à droite: 39.

[2] D'après un dessin à l'échelle reproduit dans Maiuri. *La Croce*, fig. 11, p. 22. Le texte p. 20, donne par erreur une largeur de 43 centimètres.

[3] Après coup quelqu'un a cru reconnaître des lettres écrites de travers, les unes sur les autres, à la partie supérieure du stuc, et lire le mot *iuvari*. M. Maiuri, qui cite le fait (p. 19), renonce à en faire état. Nous avouons n'avoir rien vu; et, sur l'excellente photographie du Service des Antiquités, les meilleures loupes ne révèlent rien.

n'étaient conservés, dit-on, que jusqu'à 1 m. 70 environ. Tout ce qui se voit maintenant au-dessus du panneau de stuc est paroi refaite [1].

Ajoutons que deux forts crampons de fer, enfoncés à droite et à gauche du panneau de stuc, et quelques restes ligneux adhérant à l'un d'eux firent juger que le panneau était encadré de deux montants de bois auxquels on crut pouvoir assigner une largeur de 8 centimètres. En plus, hors de l'empreinte cruciforme, la surface du stuc porte la trace d'un certain nombre de clous, de dimensions variées, semés un peu au hasard. Et sur le bas de la paroi, à droite, on a relevé les traces des quelques planches qui lui auraient été appliquées à la manière d'une boiserie [2].

Tels sont les objets découverts. Et voici, réduite à l'essentiel, l'interprétation qu'en a donnée M. Maiuri.

L'objet encastré dans le panneau de stuc était une croix de bois vénérée par l'habitant de la chambrette ou les habitants de l'appartement. Les forts montants de bois qui l'encadraient portaient des volets, comme au laraire de la « maison de Ménandre », à Pompéi, pour abriter le signe sacré en dehors des heures de culte, ou le dérober aux regards indiscrets. Le meuble placé en avant était un autel, semblable par sa forme extérieure à tel autre autel que l'on voit, — mais en maçonnerie, non en bois, — dans une maison d'Herculanum. Les humbles locataires de cet appartement constituaient une communauté chrétienne qui tenait ses réunions et célébrait ses agapes dans la grande pièce voisine. On aurait là un exemple des ὑπερῷα, *caenacula*, de l'âge apostolique. Quant au culte rendu à la croix dans la petite chambre, il s'explique

(1) Il n'est donc pas impossible que la chambrette ait eu, à l'origine, dans la partie supérieure des murs, quelques petites ouvertures, semblables à des soupiraux, — comme on le peut encore reconnaître à la dernière pièce de la série (v. MAIURI, p. 10). Cela lui aurait enlevé un peu de l'aspect mystérieux qu'elle présente aujourd'hui.

(2) Ces restes de planches se voient sur la photographie prise au moment de la découverte (MAIURI, *La Croce*, p. 13, fig. 6). Elles n'auraient pas, dit-on, appartenu au lit. Dans l'état actuel, il n'en reste plus trace. C'est regrettable : l'aspect des lieux, où ne subsiste plus que le panneau de stuc avec le meuble ramené juste devant lui, en est changé.

par l'influence de saint Paul qui passa et séjourna à Pouzzoles vers l'an 60. Si l'objet de ce culte et les volets qui l'abritaient ont été enlevés, par une action que M. Maiuri pense avoir été « violente et hostile » (1), ce fut parce que les propriétaires de la maison, par crainte ou par haine, voulurent mettre un terme au culte nouveau; et, entre 60 et 79, la seule circonstance qui puisse avoir donné lieu à telle mesure, ce fut l'édit de persécution de Néron, en 64, qui, bien que ne visant que la communauté de Rome, dut avoir sa répercussion en Campanie. Si le stuc porte, en dehors de l'empreinte de la croix, la trace de nombreux clous arrachés, c'est probablement que les chrétiens, sentant venir le danger, auraient d'abord cloué, pour les condamner, les volets de bois, — ce qui n'empêcha pas, dans la suite, leurs adversaires d'arracher volets et croix.

Ces conclusions, présentées à la fin du mémoire, sont préparées avec beaucoup d'art, — en même temps qu'un grand savant, M. Maiuri est un maître écrivain, — en sorte qu'à un lecteur peu attentif elles peuvent sembler toutes naturelles (2). Cependant, à la réflexion, elles soulèvent de graves difficultés. C'est ce qu'il nous faut examiner à présent.



Comment ne pas s'étonner tout d'abord qu'une communauté chrétienne ait placé son lieu de réunion dans la partie la plus intime d'une maison païenne, accessible seulement à

(1) « È forza ammettere che quell'emblema di culto dovè essere *prima dell'eruzione* asportato, e, se si tien conto della caduta di una porzione d'intonaco... è necessario supporre che tutto ciò dovè avvenire per un atto violento di manomessione » (p. 19). « L'atto fu violento ed ostile » (p. 26).

(2) Caractéristique est la phrase où, après avoir énuméré les objets trouvés dans la chambre, l'auteur cite (p. 14) comme unique trace « di offerta o di cibo » (noter le premier mot) la pomme de pin à demi grillée, et ajoute: « un buon odore di resina come d'incenso pareva che dovesse esalare ancora intorno al segno della Croce ». Dès le début, tout concourt à donner l'impression que l'objet disparu ne pouvait être qu'un symbole sacré. Il est toujours appelé une croix.

travers l'atrium et le péristyle? [1]. D'ailleurs, il est peu vraisemblable que cette partie ait été donnée en location à des étrangers, et il est plus problable qu'elle servait seulement de logement aux esclaves de la maison.

Dira-t-on, abandonnant l'idée de la communauté chrétienne, que seul un esclave du maître païen se trouvait être chrétien et qu'il se serait fait dans sa chambrette une manière d'oratoire privé? Hypothèse plus acceptable à certains égards, mais à laquelle j'oppose les objections suivantes.

Ce culte, tel qu'on le propose ici, aurait été en réalité un culte païen, non un culte chrétien. Tous les indices que relève M. Maiuri pour en prouver l'existence: objet sacré encadré d'un panneau qui le fait ressortir, volets qui l'abritent, forme de l'autel, tirent leur valeur de rapprochements avec des monuments trouvés en des maisons païennes. C'est un laraire que l'esclave d'Herculanum aurait installé dans sa chambrette! L'autel surtout est inadmissible. Pour le justifier, M. Maiuri invoque deux passages des Épîtres pauliniennes, qui prouveraient l'existence d'autels chez les chrétiens. Mais dans ces deux endroits, les termes de θυσιαστήριον et de τράπεζα distinguent nettement l'autel chrétien du βωμός païen (que nous aurions ici), et le contexte montre — ce que l'on sait par ailleurs — que cet autel est une table de salle à manger [2]. La première génération chrétienne n'avait d'autres autels que les tables vulgaires qui servaient à ses repas communs. Elle n'avait d'autre culte propre que celui de l'Eucharistie célébrée en des réunions plus ou moins nombreuses, dans ses *caenacula*. Imaginer l'esclave d'Herculanum faisant des libations ou des offrandes sur son *ara*, devant un

[1] Les *Actes des Apôtres* parlent plusieurs fois de salles de réunion qui peuvent être comparées à celle-ci; mais le contexte montre qu'elles avaient une communication directe et facile avec la porte d'accés donnant sur la rue (voir *Act.*, XII, 13; XX, 9-10).

[2] « Habemus altare (θυσιαστήριον) de quo *edere* non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt (*Hebr*, XIII, 10). Non potestis calicem Domini *bibere* et calicem daemoniorum; non potestis mensae (τραπέζης) Domini participes esse, et mensae daemoniorum» (*I Cor.*, X, 21). Dans le dernier texte, il y a bien le rapprochement de l'autel païen et de l'autel chrétien; mais est-il besoin de faire observer qu'il ne porte nullement sur la forme des deux objets?

symbole sacré, ne viendra jamais à l'esprit de qui connaît les origines du culte chrétien (1). Qu'on veuille bien se rappeler qu'à la fin du premier siècle, la *Didachè* n'impose pas d'autre exercice de culte extérieur que la liturgie du dimanche, pour la communauté, et, pour les individus, la récitation, trois fois par jour, du *Pater* suivi d'une doxologie (*Did.*, VIII, 2, 3; XIV, 1). Un siècle plus tard, dans l'*Octavius* de MINUCIUS FELIX, le païen Caecilius dira encore en parlant des chrétiens: *Cur nullas aras habent, templa nulla, nulla nota simulacra?* (*Oct.*, X, 2), parole qui eût été vraie *a fortiori* au premier siècle. Ne voit-on pas que, dans l'hypothèse de M. Maiuri, l'esclave chrétien aurait eu tout cela: un autel, un oratoire qui aurait été un vrai temple, un simulacre sacré?

Objectera-t-on qu'un nouveau converti aurait pu conserver quelque chose de ses habitudes antérieures? Chrétien de cœur, il aurait honoré son Dieu à la manière des païens. C'est peu croyable, vu l'insistance que mettaient les premiers prédicateurs de l'Évangile à condamner le culte des idoles et toutes les cérémonies qu'il comportait (2). D'ailleurs, sauf de rares exceptions, la masse des fidèles venait alors du judaïsme. A Rome notamment, et probablement aussi à Pouzzoles et en Campanie — si Paul y fit des adeptes, — c'est dans les groupements juifs qu'il les recrutait. Il est donc vraisemblable que l'esclave d'Herculanum, s'il avait été chrétien, aurait appartenu à ce milieu (3). A double titre, comme ancien

(1) Voir le livre de Mgr. DUCHESNE qui porte ce nom, chap. I, § 1, chap. II, § 1.

(2) «Scimus quia nihil est idolum in mundo (*I Cor.*, VIII, 4). Neque idololatrae efficiamini... fugite ab idolorum cultura... Quid ergo? Dico quod idolis immolatum sit aliquid? Sed quae immolant gentes daemoniis immolant, et non Deo (*Ibid.*, X, 7, 14, 19-21). Qui autem consensus Dei cum idolis? Vos enim estis templum Dei vivi» (*II Cor.*, VI, 16). Les idoles sont des *simulacra muta* (*I Cor.*, XII, 2). L'idolâtrie est toujours comptée au nombre des plus grands péchés (*Act.*, XV, 20, 29; XXI, 25; *Gal.*, V, 20; *I Cor.*, V, 10-11; VI, 9: *Rom.*, II, 22; *I Petr.*, IV, 3; *Apoc.*, XXII, 15), ou considérée comme les résumant (*Eph.*, V, 5; *Col.*, III, 5). Voir aussi, pour une époque un peu plus tardive, *Didachè*, III, 4; V, 1; VI, 3; *Ep. Barn.*, XVI, 7; XX, 1.

(3) M. MAIURI semble incliner vers cette hypothèse (*La Croce*, p. 25, n. 3).

juif et comme nouveau chrétien, il devait abhorrer tout ce qui ressemblait aux rites du paganisme [1].

D'ailleurs, rien ne prouve que le prétendu autel et l'objet cruciforme aient existé simultanément dans la chambrette. Quand celle-ci fut abandonnée, en 79, le meuble de bois s'y trouvait; mais la croix n'y était pas. M. Maiuri pense même qu'elle n'y était plus depuis 64, c'est à dire depuis quinze ans. Comment peut-il établir une relation entre les deux objets?

A notre avis, cette relation est possible, mais douteuse. En tout cas, on l'affirme gratuitement. Qui veut raisonner de façon rigoureuse ne peut fonder sur elle aucune conclusion. Chacun des deux objets doit être expliqué en lui-même, sans faire appel à l'autre. Le meuble de bois n'est qu'une armoire de forme insolite, peu commode, vu l'étroitesse de son portillon. A cette disposition il devait y avoir une raison, bien que nous ne soyons pas en mesure de l'indiquer [2]. Mais ce n'était assurément pas une raison cultuelle. Et le portillon même, ainsi que le rayonnage intérieur, semble interdire d'en faire un autel [3].

Quant à l'objet cruciforme, admettons pour l'instant qu'il ait eu un caractère sacré, bien que, si l'on y regarde de près, on ne puisse manquer d'être surpris de certaines anomalies déjà signalées. Si le panneau de stuc n'est là que pour l'honorer, pourquoi ne l'encadre-t-il pas plus exactement? Pourquoi le déborde-t-il largement du haut, à peine et mal, du bas? Pourquoi ne porte-t-il aucune trace de décor coloré? N'eût-il pas été naturel de souligner le contour de la croix

[1] On sait que plus tard, pour des raisons diverses, l'Église relâcha quelque chose de sa rigueur sur ce point, et que certains rites ont passé du paganisme au christianisme. Mais on ne voit rien de pareil au premier siècle.

[2] Peut-être simplement l'inexpérience de qui le construisit.

[3] Nous ne comprenons pas bien comment M. Maiuri, en fait, au moins indirectement, un argument en faveur de sa thèse. Après l'avoir décrit minutieusement, il écrit (p. 23): « Un armadio insomma di poco pratico uso, e che doveva avere invece un uso più particolarmente giustificato del culto che si professava in quella stanza ». Mal commode, donc instrument de culte! L'auteur se garde bien, d'ailleurs de citer aucun autel ancien qui, muni de porte et rayons, aurait pu servir d'armoire.

au moins de quelques sobres traits qui l'eussent fait ressortir? Pourquoi le panneau est-il si peu régulier sur les bords, et placé de façon tellement excentrique sur la paroi?

Mettons tout cela au compte de la maladresse de l'esclave. Il est un point sur lequel nous ne saurions accepter l'argumentation de M. Maiuri. Lorsqu'il affirme que le symbole sacré fut enlevé avec violence et hostilité, que les volets qui devaient l'abriter, après avoir été probablement cloués [1], furent arrachés et détruits dans le même accès de fanatisme, ce sont là de simples conjectures qui semblent n'avoir pour but que d'éveiller l'idée de la persécution néronienne. En fait, tout ce que l'on peut constater en face des vestiges conservés, c'est, nous l'avons dit, que l'enlèvement de l'objet cruciforme se fit avec effort et, vraisemblablement aussi, assez à loisir pour qu'il pût être si complet. On hésitera donc à croire qu'il eut lieu lors de l'éruption, dans la précipitation d'une fuite générale. Il est plus naturel de supposer qu'il se fit à une époque indéterminée, tout simplement parce que la chambrette changeait d'occupant et de destination. Les murs ne porteraient que la trace d'une de ces vicissitudes vulgaires auxquelles toute demeure est soumise.

A quelque époque qu'il ait disparu, et quel qu'ait été le motif de son enlèvement, il est incontestable qu'à première vue cet objet paraît avoir été une croix latine, de forme très semblable à celle que l'on trouve fréquemment à partir du cinquième siècle [2]. Cette impression s'impose avec une telle

(1) Probablement, car, p. 18, M. Maiuri propose une autre explication comme possible. Les clous, dont la trace est visible un peu partout sur le stuc, auraient servi à fixer un autre encadrement de bois léger qui aurait couvert le panneau et entouré la croix. Mais, dans cette hypothèse, pourquoi aurait-on pris la peine d'appliquer et de lisser le stuc? Et pourquoi les violateurs du sanctuaire auraient-ils si complétement arraché ce qui n'était qu'un encadrement?

(2) Par l'évasement de son pied et de ses bras, ainsi que par ses proportions, la « croix d'Herculanum » ressemblerait à celle du pannean d'ivoire du British Museum (*Dict. arch. chr.*, t. III, 2, fig. 3375, 3376). La croix du Musée chrétien du Vatican (*ibid.*, fig. 3501) est de même type, mais plus massive. Voir aussi les croix représentées dans notre *Voix des monuments*, 1930, pl. XII, fig. 44, 45, 46. Croix orientales de même type dans *Dict. arch. chr.*, III, fig. 3411, 3421; *Syria*, t. VII, 1926, pl. XXII, XXIV; etc., etc.



FIG. 1 – La chambrette de la maison du Bicentenaire au cours de son dégagement.
(Le meuble est encore partiellement engagé dans la boue solidifiée).

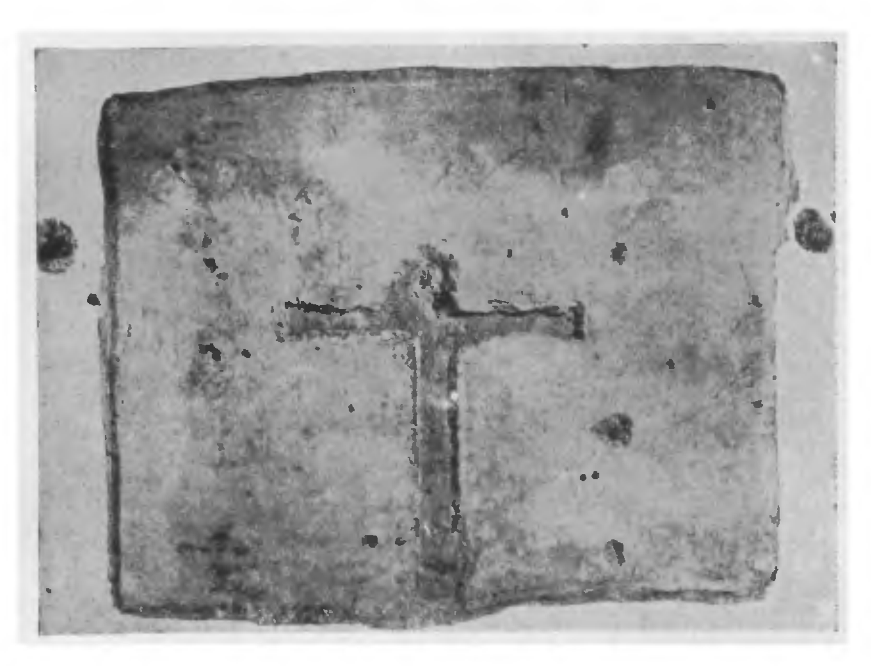


FIG. 2 – Le panneau de stuc avec l'empreinte cruciforme.

force à l'esprit que l'on en vient naturellement à se demander si la chambrette et son aménagement ne seraient pas postérieurs à la catastrophe de 79. L'idée doit être écartée. Les ruines d'Herculanum sont recouvertes par une couche de lave et de boue solidifiée atteignant, en cet endroit, une épaisseur de 18 mètres. Elles sont restées inviolées jusqu'à l'époque relativement récente où le gouvernement bourbonien de Naples entreprit de les explorer au moyen de souterrains poussés à travers les diverses parties de la ville. Mais ces galeries, creusées dans l'intention de rechercher des objets d'art, se tenaient au niveau des rez-de-chaussée. Elles négligeaient les étages supérieurs, moins riches. De fait, on nous dit que la maison du Bicentenaire a été traversée par plusieurs galeries, qui en avaient ravagé les parties inférieures. Mais la Direction des Fouilles assure — et nous devons la croire — que l'étage supérieur était indemne et que la chambrette, en particulier, fut trouvée absolument vierge.

Si donc le panneau de stuc a contenu une croix, celle-ci y a été mise avant 79. C'est là que gît la grosse difficulté.

On sait en effet que les historiens et les théologiens, aussi bien que les archéologues, affirment que la représentation et surtout le culte de la croix n'ont été admis, chez les chrétiens, qu'à une époque relativement tardive, — probablement pas avant Constantin, — et que c'étaient choses absolument inconnues au premier siècle. De ce fait on donne les raisons que voici. Le christianisme naissant, religion toute spirituelle et issue du judaïsme dont le culte se passait de représentations sensibles, ne pouvait se montrer moins rigoureux dans son exclusion de toute image, emblème ou symbole sacré. *Imaginum consecratio idololatria*, proclamera Tertullien (*De idol.*, IV), en rappelant la défense mosaïque: « Tu ne feras point d'images taillées, ni aucune figure de ce qui est dans le ciel, sur la terre ou dans les eaux ». Cette formule eût certainement été admise par la première génération chrétienne. Tout culte rendu à un objet matériel lui eût paru idolâtrique. La croix n'échappait pas à cette loi générale. En outre, instrument d'un terrible supplice encore en usage, sa vue faisait naître en l'esprit des images pénibles, plus propres à donner le frisson qu'à éveiller des sentiments de compassion ou de piété. C'était un objet d'horreur; et l'on peut la comparer à

ce que serait pour nous l'image de la guillotine. Qui songerait à l'honorer ou simplement à l'ériger, fût-ce en mémoire de ses victimes les plus dignes d'honneur?

M. Maiuri, qui n'ignore pas ces objections, croit pouvoir les esquiver en invoquant la doctrine de saint Paul sur la vertu de la croix. Il rappelle que l'apôtre séjourna quelque temps à Pouzzoles: son influence dut se répandre aux environs. La croix d'Herculanum serait la preuve tangible que cette doctrine s'est traduite extérieurement plus qu'on ne le croyait jusqu'ici. Et, pour justifier ses dires, il renvoie à l'excellent mémoire que M. Max Sulzberger publiait, il y a une quinzaine d'années, dans *Byzantion* (1).

Ce dernier montre très bien la grande place que tient la croix dans la prédication de l'apôtre, qui en fait « le point central et presque le synonyme du christianisme » (p. 347). Mais l'expression trahit sa pensée lorsqu'il écrit (p. 345) que « saint Paul et ses disciples sont les véritables fondateurs du culte de la croix ». Il serait plus vrai de dire que saint Paul a fondé *la théologie de la croix*, en plaçant au centre de tout son enseignement la doctrine de la Rédemption par les souffrances et la mort de Jésus-Christ. C'est là ce que signifie pour lui le mot de « croix »: non pas l'instrument du supplice, mais ce supplice même. Les textes abondent. Il suffit de rappeler celui de la première Épître aux Corinthiens (I, 17-18): *Misit me Christus... evangelizare non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi. Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est, iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est* (2).

M. Sulzberger a raison encore, croyons-nous, d'estimer que si, pour résumer dans un énergique raccourci toute sa

(1) Max Sulzberger, *Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens* (*Byzantion*, t. II, 1925, — paru en 1926, — p. 337-448). Voir surtout p. 341-366.

(2) F. Zorell, *Lexicon graecum novi Testamenti*, 2e éd., col. 1229, distingue deux sens du mot σταυρός: le sens propre qui est celui des évangélistes dans le récit de la passion, et le sens figuré, celui de saint Paul, qu'il définit ainsi: « *crux Christi*, i. e. sacra ejus passio et mors, supplicium illud crudele atque ignominiosum quod Redemptor subiit, per quod salutem consecuti sumus ». Outre le texte ci-dessus cité, il renvoie à *Gal.* V, 11; VI, 12, 14; *Eph.*, II, 16: *Phil.* III, 18. Voir aussi d'autres textes dans Sulzberger, *op. cit.* p. 345-349.

doctrine, saint Paul a choisi le nom d'un objet méprisé, c'est qu'il voulait opposer fortement le christianisme à toutes les religions existantes. « La singularité de l'emblème s'imposait », écrit-il (p. 347). Et nous l'admettons. Mais nous ferons objection au terme d'« emblème », comme à ceux qu'il emploie au même endroit, lorsqu'il dit « qu'il fallait un signe, un étendard pour la foi nouvelle ». Autant de noms mal choisis; car il ajoute: « Bien entendu, il ne s'agissait pas encore de croix *figurées*, qui viendront beaucoup plus tard ». Qu'est-ce qu'un étendard, un emblème, un signe, qui ne se présente pas sous forme sensible? Il eût mieux valu parler de mot de passe ou de ralliement. Voilà ce qu'est le nom de la croix dans l'esprit de saint Paul: un nom qui résume une doctrine et fait reconnaître le chrétien.

M. Sulzberger passe ensuite en revue les écrits des pères apostoliques. Rien sur la croix dans la *Didachè*, ni chez les pères apostoliques romains. Il en va autrement chez les orientaux, qui ont plus fortement subi l'influence des doctrines pauliniennes. Chez le Pseudo-Barnabé, vers l'an 100, diverses considérations sur les images prophétiques de la croix dans l'Ancien Testament, et en particulier le passage bien connu sur le nombre des serviteurs d'Abraham: 318, lequel, en grec, nous présente les deux premières lettres du nom de Jésus IH, et le T image de la croix, qui « dans le Tau devait enfermer la grâce » (*Barn.*, IX, 8). Développement de ce que l'on peut appeler la mystique de la croix, non point témoignage d'un culte rendu à la croix.

En passant, observons que c'est là le plus ancien texte chrétien qui fasse allusion à la forme de la croix. Or justement cette forme: la *crux commissa*, ou le T, n'est pas celle que l'on aurait eue à Herculanum.

Vers le milieu du second siècle, nous rencontrons un autre témoignage sur la forme de la croix, et il s'agit cette fois de sa forme réelle. Saint Justin, que suivra bientôt saint Irénée, nous la montre pourvue en son milieu d'une sorte de corne, formant sellette, pour soutenir le corps du condamné. Il en parle comme d'une chose connue, et en tire des applications scripturaires (*Dial.* XCI, 2). Pour saint Irénée, la croix a cinq pointes, et il s'en explique avec une clarté parfaite: *Et ipse habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longi-*

tudine et duos in latitudine et unum in medio in quo requiescit qui clavis affigitur (*Adv. haer.*, II, 24, 4). Même affirmation chez Tertullien: *Tota crux... cum antemna scilicet sua et cum illo sedilis excessu* (*Ad nat.*, 1, 12) [1]. Un tel concours de témoignages anciens permet de croire que cette forme fut vraiment celle de la croix de Jésus-Christ [2]. Elle n'a pas été adoptée par l'art chrétien qui a laissé tomber le *sedilis excessus*. Mais n'est ce point là un indice, — confirmé d'ailleurs par les monuments, — que les imitations de la croix de Jésus n'ont commencé à se faire qu'à une époque assez tardive, quand on avait perdu le souvenir de sa forme exacte. Il est probable qu'au premier siècle, si l'on avait voulu représenter l'image réelle de la croix, on l'eût faite « à cinq pointes ». Or rien ne permet de supposer que telle ait été la forme de la croix d'Herculanum. Tout, au contraire, tend à suggérer que, s'il y eut une croix, elle était absolument semblable à nos croix latines.

De là il résulte que, dans l'hypothèse de M. Maiuri, l'esclave d'Herculanum aurait dressé contre sa muraille une croix qui n'aurait eu aucune des deux formes attestées par les plus anciens auteurs chrétiens. Ce n'aurait été ni la croix mystique en forme de T du Pseudo-Barnabé, ni la croix réelle de Justin, Irénée, Tertullien. Autant dire que ce n'était pas une croix.

Dans les écrits de saint Justin, la croix tient une grande place. Discutant avec le juif Tryphon, il s'ingénie à en découvrir l'image dans l'Ancien Testament: l'arbre de vie de la Genèse, le serpent d'airain, l'agneau rôti sur deux bois croisés, Moïse priant les bras en croix, Dieu parlant à Abraham ἀπὸ ξύλου, etc. Dans la première apologie, s'adressant à des païens, il se livre à des spéculations qui seront souvent reprises par ses successeurs. Pour lui, la forme de la croix est

[1] Voir A. d'Alès, *Le rhinocéros et le symbolisme de la croix* (*Recherches de science religieuse*, t. XXVI, 1936, p. 99-100).

[2] Notons que cette constatation rend vains les raisonnements par où l'on a voulu démontrer que les clous n'auraient pas été enfoncés dans la paume des mains du Sauveur (comme l'indique *Jo.*, XX, 25, 27), mais dans les poignets. On sait d'ailleurs qu'outre les clous, on employait aussi des cordes pour attacher les condamnés à la croix. Il n'y avait donc pas à craindre que les paumes se déchirassent.

le principe de toute chose, elle est partout dans la nature et confère à tout objet sa vertu propre : à la mâture du navire, au timon de la charrue, aux outils de l'artisan, à l'homme qui, debout, a le pouvoir d'étendre les bras et se distingue par là de l'animal, aux traits essentiels du visage humain (*I Apol.*, 55). Nouveau développement de la mystique de la croix : l'esprit spécule non plus, comme chez saint Paul, sur la vertu du supplice de la croix subi par Jésus, mais bien sur la vertu de la forme même de la croix. C'est un acheminement, si l'on veut, vers le culte de cette forme ; mais ce n'en est point l'affirmation. C'en est même la négation implicite. Car ce passage nous montre Justin et ses contemporains attentifs à reconnaître la croix en tout ce qui pouvait leur en offrir une image voilée. S'ils avaient eu, comme nous aujourd'hui, des croix apparentes, ils auraient partagé notre indifférence à l'égard des croix dissimulées.

D'ailleurs, ce n'est point là une conjecture. Vers la fin du deuxième ou le début du troisième siècle, les apologistes qui reprennent les idées de saint Justin sur l'omniprésence du signe de la croix nient formellement que les chrétiens lui adressent aucun culte. Dans l'*Octavius* de Minucius Félix, au païen Caecilius qui reproche aux chrétiens d'adorer la croix, Octavius répond de façon péremptoire : *Cruces nec colimus, nec optamus*. Et il ajoute que ce sont les païens qui, adorant des idoles de bois ou des enseignes, adorent, sans le savoir, les croix qui s'y trouvent contenues. Quant à nous, explique-t-il, nous reconnaissons les croix que nous voyons dans la nature et dans les œuvres des hommes : c'est d'elles, en effet, que tout procède... y compris les objets que vous adorez ! (1). Peut-on dire plus nettement que le chrétien spécule sur la forme de la croix, mais ne la vénère pas ?

Tertullien ne parle pas autrement, bien qu'on l'ait invoqué, je ne sais pourquoi, en sens contraire. Il aurait appelé les chrétiens des adorateurs de la croix : *crucis religiosi* (2).

(1) Ita signo crucis aut ratio naturalis innititur, aut vestra religio formatur (*Octav.*. XXIX, 8).

(2) *Verbum Domini*, t. XX, 1940, p. 70. L'affirmation semble empruntée à l'article de MARUCCHI, *Archaeology of the cross* dans *The catholic Encyclopaedia*, s. v. *Cross*, t. IV, p. 520, ou à LECLERCQ, *Dict. arch. chrét.* t. III, col. 3061.

C'est inexact. Les mots visés appartiennent au chapitre XVI de l'*Apologeticum*, qui reprend, sous une forme plus brève, les chapitres XI-XIV du premier livre *Ad Nationes*. L'argumentation est la même que chez Minucius Félix. Tertullien énumère une série d'accusations ridicules adressées aux chrétiens, et il les retourne contre leurs auteurs. Vous avez rêvé que nous adorons une tête d'âne... Mais vous adorez toutes les bêtes de somme! — Et celui qui s'imagine que nous adorons une croix, il pratique le même culte (*Sed et qui crucis nos religiosos putat, consecraneus erit noster. Apol.* XVI, 6. — *Sed et qui nos crucis antistites affirmat consa[cerd]os erit noster. I Ad Nat.* XII). — On nous accuse d'adorer le soleil... Ainsi font les Perses! — Enfin, un misérable a inventé que notre Dieu était l'ONOKOETES... Mais vous déifiez bien d'autres monstres!

Que l'on ne dise pas que l'accusation d'adorer la croix suppose chez les chrétiens certaines pratiques qui lui auraient donné un fondement, et que Tertullien, par ses expressions de *consecraneus*, *consacerdos noster*, semble l'admettre. Il est manifeste que les autres griefs ici énumérés ne sont, ni dans la réalité, ni dans l'esprit de l'apologiste, justifiés par aucun prétexte. Il en est de même de celui qui nous occupe. D'ailleurs, c'est sur l'ensemble du morceau que tombe la conclusion: « Pas n'était besoin de dire tout cela, mais je n'ai voulu délibérément laisser sans réponse aucune des rumeurs qui courent contre nous » (1).

Peut-être quelqu'un sera-t-il tenté de nous opposer les textes bien connus du même Tertullien, qui attestent l'usage du signe de la croix, fait sur la personne ou sur des objets. Ils sont, en effet, clairs et formels. Mais, si l'on compare les témoignages donnés avant et après son passage à l'hérésie, on sera porté à conclure que le signe de croix devait être

(1) Tout le passage est parallèle à celui de Minucius Félix cité ci-dessus. Il en est imité, ou lui a servi de modèle, suivant que l'un des deux auteurs est antérieur à l'autre. Le sens indubitable de l'argumentation de Minucius Félix peut donc fixer celui de Tertullien. Dans l'*Octavius*, les accusations du païen se lisent chap. IX, 3-4 (il ajoute: « antistitis et sacerdotis colere genitalia »); les réponses du chrétien sont chap. XXVIII, 7-11, XXIX.

plus fréquent chez les montanistes que chez les catholiques [1]. Il est possible même qu'il soit d'origine gnostique [2]. En tout cas, cet usage ne prouve rien contre nous. Il prouve qu'à la fin du second siècle, on attribuait une valeur à la *forme* de la croix — ce que nous savons déjà; — mais il nous montre le fidèle traçant cette forme d'une manière fugitive qui, le signe fait, ne laissait aucune trace visible. Si le chrétien de l'an 200 cherche à se protéger ou se sanctifier par ce signe presque immatériel, au lieu de porter réellement sur soi, dans un *encolpion*, la croix elle-même, comme on le fera deux siècles plus tard, n'est-ce pas justement qu'il répugne à représenter la forme matérielle dont il attend aide et protection?

La même conclusion se tire du passage de Clément d'Alexandrie permettant au chrétien de graver sur le chaton de sa bague des symboles à sens religieux: la colombe, le poisson, la lyre, le pêcheur « qui rappelle l'apôtre et le baptême », ou d'autres qui sont des images reconnues de la croix, comme l'ancre, le navire voguant voile au vent [3]. Il ne mentionne pas la croix — laquelle, plus tard, ornera tant de bijoux. Toujours le même souci que chez les apologistes du second siècle. L'image voilée substituée à l'image réelle.

Nous pouvons nous arrêter là. Tout ce qui précède montre que jusqu'au début du troisième siècle, au moins, aucun texte littéraire ne saurait être invoqué en faveur d'un culte quelconque rendu à la croix, ni même de l'usage de représenter la croix. On ne songe d'abord qu'au supplice de Jésus dont la valeur a été fortement mise en relief par saint Paul.

(1) « Latebisne cum lectulum, cum corpusculum tuum signas?» (*Ad uxor.*, II, 5, — entre 200 et 206). — « Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus » (*De cor. mil.*, III, - en 211).

(2) Comme serait aussi l'usage de porter des médailles de dévotion. Attribuer à un objet ou à un geste une vertu prophylactique ou apotropaïque est une idée étrangère au christianisme primitif. — Pour l'origine du signe de la croix fait sur le front, il faut compter sur l'influence du signe *Thau* d'Ezéchiel (*Ez.*, IX, 4-6). Voir, dans les *Selecta in Ezechielem* d'Origène, le commentaire de ce passage du prophète (Migne, *P. G.*, t. 13. col. 801 A).

(3) Clem. Alex., *Paed.*, III, 11; Migne, *P. G.*, t. 8, 634.

Puis quand on vient à considérer la valeur de l'instrument de ce supplice, on aime à se le représenter sous des formes mystiques ou voilées.

Les monuments confirment absolument ces conclusions. On sait que les plus anciennes décorations chrétiennes ne font aucune place à la croix. Car ce ne sont pas des croix que l'on doit reconnaître dans les divisions quadripartites de plafonds peints comme ceux de la crypte de Lucine. Il n'y a là qu'un parti décoratif tout à fait naturel et qui se retrouve dans les tombeaux juifs ou païens. Ailleurs, des lignes se coupant perpendiculairement appartiennent simplement à des décorations géométriques.

Dans les discussions qui ont suivi la publication de la découverte d'Herculanum, on a invoqué une croix peinte dans l'hypogée du Viale Manzoni. Mais il s'agit probablement d'un motif géométrique. A moins que ce ne soient deux coups de pinceau donnés au hasard [1]. D'ailleurs, le monument, datant du troisième siècle, ne peut nous éclairer sur les habitudes du premier.

On sait que, dans les épitaphes chrétiennes, on n'a relevé qu'un nombre infime de croix antérieures à Constantin [2]. Encore, beaucoup d'entre elles sont-elles douteuses ou à rejeter [3]. D'autres sont de date incertaine, soit que l'âge du monument ne puisse être précisé, soit que la croix ait pu être ajoutée après coup. A Rome, Mgr Wilpert a signalé trois croix

(1) Sur ce monument, certainement chrétien, mais probablement hérétique, voir Bendinelli, *Notizie degli scavi di antichità*, t. XVII, 1920, p. 123-141, pl. I-IV. De la croix il écrit (p. 140): « Una piccola croce latina *irregolare* (c'est moi qui souligne), alta cm. 9, dipinta in verde sulla destra parete del vestibolo della seconda camera, cosa assai poco comune nelle pitture delle catacombe cristiane di età remota, servirebbe a corroborare l'idea di un sepolcreto cristiano ».

(2) Sur ce sujet, outre notre *Voix des monuments*, 1930, p. 140-142, voir Wilpert, *Nuovo Bullet. di Arch. crist.*, 1902, p. 5-14, Leclercq, *Dict. d'arch. chr.*, t. III, col. 3056-3060, et surtout Sulzberger, *op. cit.*, p. 366-393.

(3) Ainsi l'inscription palmyrénienne de 134, où la date s'encadre de deux X qui seraient des images de la croix ou des abréviations de Χριστός (*Dict. arch. chr.*, III, 3048). En fait, ce sont des signes de ponctuation, et il n'est pas sûr que le texte soit chrétien (voir Sulzberger, p. 366-367).

sur des épitaphes qu'il croit du second siècle, d'après leur forme, leur teneur et l'âge probable des galeries où elles se trouvent. Mais on sait qu'il a tendance à vieillir les monuments, et une partie de ses datations sont contestées. La plupart des autres croix qu'il cite, sont attribuées par lui au troisième siècle. Et il faut observer que plusieurs ne sont pas de vraies croix: ce sont des T ou des ancres cruciformes ([1]). Il est frappant, en effet, qu'à cette époque les inscriptions, confirmant les textes littéraires, multiplient l'emploi de symboles qui disparaîtront plus tard. L'ancre, en particulier, qui fut, à ce qu'il semble, le premier symbole chrétien ([2]) et qui, à l'origine, orne des multitudes d'épitaphes, cesse à peu près d'être employée vers le milieu du quatrième siècle, c'est à dire à l'époque où l'on commence à y mettre des croix. N'est ce pas un indice qu'à cette date l'image réelle se substitue à l'image symbolique? D'où il semble légitime de conclure qu'auparavant, pour les raisons que nous avons indiquées, elle était exclue ([3]).

Si elle était exclue au second siècle, et encore dans une large mesure au troisième, elle l'était *a fortiori* au premier, puisque tout ce qui précède nous montre un développement continu, de sens unique. Et voilà qui rend bien improbable qu'avant l'an 79, un chrétien d'Herculanum ait dressé une véritable croix contre sa muraille.

***

Si l'objet mystérieux dont on a retrouvé l'empreinte dans la maison du Bicentenaire n'est pas une croix chrétienne,

([1]) Voir les figures réunies dans l'excellent article *Ancre*, par Mgr J. P. Kirsch, au *Dict. d'arch. chr.*, t. I, col. 1999-2031 ; fig 549-583.

([2]) Le symbole a son fondement dans *Hebr.*, VI, 19: « spem quam sicut ancoram habemus... ». Dans l'article cité, Mgr Kirsch établit que l'ancre funéraire fut d'abord un symbole d'espérance (elle est alors sans traverse); plus tard elle en vient à signifier la croix et porte la traverse.

([3]) C'est aussi la conclusion de M. Sulzberger: « On peut conclure qu'en principe, la croix simple ne se rencontre *jamais* avant l'époque de Constantin. Peut-être y eut-il des exceptions locales, isolées, en tous cas extrêmement rares; mais cela même est incertain et n'est qu'une hypothèse, qui n'est pas appuyée sur *un seul* document solide (*op. cit.*, p. 377, — les italiques sont de lui. Voir aussi p. 386). Les raisons qu'il donne du fait sont équivalemment les nôtres.

aurait-il été par hasard un symbole païen? En ce cas, le culte dont M. Maiuri a cru reconnaître les traces était idolâtrique, et, malgré les réserves que nous avons faites, nous n'opposerions pas d'objection de principe contre l'interprétation qu'il a donnée de l'armoire-autel.

C'est un fait bien connu que, longtemps avant le christianisme, dans toutes les parties du monde, la croix sous ses formes diverses, y compris celle de la « croix latine », a été employée non seulement comme ornement, mais aussi comme signe sacré (1). Il suffit de renvoyer au mémoire de Goblet d'Alviella, *Archéologie de la croix*, (dans son volume : *Croyances, rites, institutions*, 1911, p. 63-81) (2). On y trouvera des exemples en abondance. Chez les Égyptiens notamment, la croix ansée ou le T surmonté d'une boucle aurait eu, depuis une très haute antiquité, une valeur magique, qui, de là, se serait répandue chez les Phéniciens et parmi la plupart des peuples sémitiques. Dans l'écriture hiéroglyphique, elle exprime l'idée de « vie ». Comme attribut, on la trouve dans la main de plusieurs divinités. Le maillet à deux têtes devient, dans les hiéroglyphes, une croix latine avec la signification de « broyeur, vengeur ». De même chez les Gaulois le T est l'image du marteau de Thor. Et l'on connaît le dieu celte Sucellus, vulgairement nommé « le dieu maillet », et qu'il faut assurément

(1) Ce fait n'a pas échappé aux anciens. Se rappeler les vers de Prudence (*Peristephanon*, X, v. 621-630):

Crux ista Christi, quam novellam dicitis,
Nascente mundo factus ut primum est homo,
Expressa signis, expedita est litteris :
Adventus ejus mille per miracula
Praenuntiatus ore vatum consono.
Reges, prophetae, judices et principes,
Virtute, bellis, cultibus, sacris, stylo,
Non destiterunt pingere figuram crucis.
Crux praenotata, crux adumbrata est prius.
Crucem vetusta combiberunt saecula.

(2) Même texte en anglais dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. IV, 1911, s. v. *Cross*. Voir aussi ANSAULT, *Le culte de la croix avant Jésus-Christ* (*Le Correspondant*, t. 157, 1889, p. 264-312), article apportant une grande quantité de faits, mais gâté par une exégèse tendancieuse; CH. DE HARLEZ, *Le culte de la croix avant le Christianisme* (*La science catholique*, 15 février 1890).

identifier avec le Dispater, ancêtre des Gaulois, au dire de César [1]. Une statue de ce dieu, trouvée dans la Côte d'Or et conservée au musée de Beaune, — la seule dont l'attribut soit intact, — tient à la main un maillet à long manche, qui offre aussi, d'une façon assez nette, l'image du T.

Ce qu'il faut retenir surtout, c'est que le vêtement du dieu (une tunique du type dit *caracalla* et des braies) est très souvent parsemé de croix. Ainsi la statuette de Beaune porte cinq croix sur la poitrine et les épaules, trois sur le bas de la tunique, dont les formes vont de la croix en X à la croix grecque [2]. Une autre statuette, au musée de Lyon, a, sur les pans de la *caracalla* deux équerres et, sur la poitrine, quatre croix grecques très nettement tracées et très régulières [3]. Un autre exemplaire de Lyon a le vêtement « tout parsemé de croix incisées » [4]; un troisième a une croix de saint André sur la poitrine [5]. Si l'on parcourt les *Bronzes figurés* de Salomon Reinach, on trouvera d'autres exemples encore: des croix simples (p. 18, fig. s. n.; p. 184, fig. s. n.: huit croix sur le devant); des croix avec d'autres ornements ou de formes spéciales (p. 151, fig. 165: « deux rosaces sur les seins, croix parsemées sur le vêtement »; p. 143, fig, 149: « cercle inscrit dans une croix pattée » sur l'épaule, « cercles à point central avec les prolongements de diamètres perpendiculaires, une croix de saint André »; p. 181, fig. s. n.: vêtement « couvert d'ornements incisés en forme de croix composées d'un cercle central et de quatre feuilles allongées »). Dans les deux derniers cas, la croix, en forme de cercle irradié, semble se rattacher au symbolisme solaire. S. Reinach

(1) Sur Sucellus voir Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*, 1906, p. 252-257.

(2) Ainsi dans le dessin donné par Goblet d'Alviella. Autre dessin dans S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine*, p. 138, fig. 144, qui déclare: « cinq croix sur le devant (sa figure en montre sept), deux sur le revers ». Même dessin dans Cagnat, Chapot, *Manuel d'Archéologie romaine*, t. I, p. 456, fig. 241.

(3) Comarmond, *Description des antiquités... du Palais des Arts à Lyon*, pl. VII, 3. Reinach, *op. cit.*, p. 148, fig. 148. Saglio, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, t. II, p. 915, fig. 1181, s. v. *Caracalla*.

(4) Reinach, *op. cit.*, p. 152, fig. 167.

(5) *Ibid.*, p. 155, fig. 174.

signale chaque fois l'anomalie de ces ornements, mais ne l'explique pas. Il n'est pas douteux qu'ils aient une valeur religieuse (¹).

Ce ne sont là que des exemples pris un peu au hasard. Qui connaîtrait à fond la matière pourrait apparemment en apporter de plus appropriés. Il n'est donc pas impossible que l'objet disparu d'Herculanum, dont l'apparence devait être proche de celle de nos croix latines, ait appartenu à quelque culte inconnu, étranger, semble-t-il, au paganisme romain. Qu'il fût venu d'Égypte ou de Gaule, la présence d'un culte exotique au pied du Vésuve, dans la seconde moitié du premier siècle, n'est pas pour surprendre.

Lorsque la découverte d'Herculanum fut présentée à l'Académie romaine d'Archéologie, M. Carcopino, directeur de l'École française de Rome, demanda si, dans le meuble qu'on nous montrait comme un autel et dans le symbole placé au-dessus, il ne conviendrait pas de chercher une traduction de la mystérieuse formule, fréquente dans l'épigraphie des Gaules: *aram sub ascia dedicavit.* Cette formule, réduite à ses trois derniers mots se rencontre surtout à Lyon, où elle paraît dans une multitude d'épitaphes, seule ou accompagnée de l'image, plus ou moins schématique, d'une doloire ou d'une hache. On trouve aussi l'image de l'*ascia*, sans la formule. Qui parcourra les galeries du Musée lapidaire de Lyon, ou feuillettera les volumes des *Inscriptions antiques de Lyon* d'Alph. de Boissieu, ou ceux plus récents d'Allmer et Dissard, verra les exemples surgir à foison. Si nous en croyons ces derniers auteurs, formule et symbole ne seraient pas antérieurs à la moitié du premier siècle (²). Ils disparaîtraient, ainsi que l'ensemble de l'épigraphie païenne lyonnaise, peu après le

(¹) RENEL, *op. cit.*, p. 220, dit que souvent le vêtement du dieu « est parsemé de croix gammées ». Nous ne savons s'il a en vue d'autres exemplaires que ceux que nous venons d'énumérer. Nous n'avons pas trouvé de croix gammées proprement dites.

(²) A. ALLMER et P. DISSARD, *Musée de Lyon. Inscriptions antiques*, t. V, Index, p. 185. Une opinion quelque peu différente, mais non contradictoire (« guère avant le second siècle ») au t. III, p. 491. On peut croire que c'est la formule du t. V qui représente la pensée definitive des deux auteurs.

milieu du troisième. Quant à la valeur de la phrase mystérieuse, on sait que la question, longtemps agitée, n'a pas encore reçu de solution (1). Montfaucon s'en était déjà préoccupé et n'acceptait aucune des explications présentées de son temps (2). Dans le *Thesaurus linguae latinae* (s. v. *ascia*), des philologues, attentifs surtout au sens des paroles, inclinent à penser que le monument *sub ascia dedicatum* serait un objet en voie d'achèvement; mais ceci est contredit par le grand nombre de *tituli* portant la formule, qui paraissent tout aussi achevés que les autres (3). En outre, si un tel sens peut être donné à une phrase comprenant les mots en question, il ne se conçoit guère pour l'*ascia* simplement figurée. Celle-ci a évidemment une valeur symbolique. Dans les épitaphes lyonnaises, elle ne peut (comme font souvent les instruments de métier) représenter la profession du défunt; car il faudrait que plus de la moitié des lyonnais eussent été charpentiers ou tailleurs de pierre, — ce que nul n'admettra, — et, en outre, la formule ne saurait se prêter à une interprétation de ce genre. Il faut que le symbolisme du signe et de la formule soit de caractère religieux. Cette opinion, à ce qu'il semble, gagne actuellement du terrain (4).

(1) Voir l'immense bibliographie dressée par Dom Leclercq au t. I, 2, du *Dict. d'Arch. chr.*, col. 2967-2971. Il écrit (col. 2945): « Au XVIIIe siècle, Oudin énumérait jusqu'à trente-trois figures plus ou moins différentes placées à côté du nom d'*ascia*, et vers le même temps l'archéologue napolitain Mazzocchi comptait trente-cinq explications différentes de la formule: *sub ascia dedicare*. Depuis deux siècles la liste s'est encore accrue ».

(2) *L'Antiquité expliquée*, 2e éd.. 1722, t. V, p. 107-109.

(3) Parfois le monument est élevé par une personne et dédié *sub ascia* par d'autres: Allmer, Dissard, t. II, p. 407. Au t. I, p. 382-383, une grande table de pierre portant une série d'épitaphes de sévirs augustaux inscrites par différentes personnes; en dessous, la formule s'appliquant à l'ensemble: *hoc monimentum sub ascia dedicatum est*.

(4) Voir Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. V, p. 216, n. 3; t. VI, p. 18, n. 3; p. 78-79: « L'*ascia* (ou la hachette du tailleur de pierre), telle qu'elle est figurée sur les tombes, ne peut être qu'un signe protecteur de ces tombes et de leurs morts, destiné à écarter les mauvais esprits... Comme telle, elle remplace la hache des temps primitifs ». Pierre Wuilleumier, *Inscriptions funéraires de Lyon*, 1935, p. 5 (extrait du *Bulletin de l'Association lyonnaise de recherches archéologiques*, 1934) et Hélène Wuilleumier, *Revue des Études anciennes*, 1934, p. 472, inclinent à voir dans l'*ascia* « le symbole de

Quelle qu'ait donc été la valeur religieuse de l'*ascia*, il n'est pas impossible que ce soit elle qui ait été dressée contre la paroi de la modeste chambre d'Herculanum. La date du monument ne s'y oppose pas, vu ce qui a été dit plus haut de l'époque où l'*ascia* commence à paraître.

On objectera que l'empreinte laissée dans le stuc est celle d'une croix, non d'une hache ou autre instrument. A quoi nous répondrons que, sur les marbres l'*ascia* a souvent une forme conventionnelle. Un de ses bras est en général recourbé beaucoup plus fortement qu'il ne conviendrait. Mais il y a aussi des cas où il l'est à peine, en sorte que la forme est voisine de celle du T ou de la croix latine. Il arrive même que l'on ait tout à fait ces formes ([1]). D'ailleurs, dans l'objet d'Herculanum, l'évasement des bras à leur extrémité peut indiquer l'élargissement que présente le tranchant d'une hache.

Il faut préciser. Car, si on observe attentivement la photographie, on verra que les silhouettes des deux bras ne devaient pas être pareilles. Le bras droit s'élargissait régulièrement, tandis que le gauche (à droite pour le spectateur) présentait avant l'extrémité un étranglement, dont l'existence est attestée par une forte bavure sur le bord supérieur du stuc ([2]). En somme, le profil est celui d'un instrument dont un des bras se terminerait par un tranchant, et l'autre par une tête précédée d'un col, comme un marteau. Pompéi a fourni des instruments exactement de ce modèle ([3]); et nous employons encore aujourd'hui des hachettes de ce type.

Au reste, il est fort possible — et cette remarque me paraît de grande conséquence — que l'objet de bois encastré dans le stuc n'ait pas constitué le symbole sacré, *ascia* ou autre,

---

quelque croyance religieuse » ou le signe distinctif « d'une secte à tendance mystique ». D'une façon plus générale, à propos des instruments de métiers qui ne peuvent pas manifester toujours une profession — l'*ascia* est particulièrement désignée, — mais doivent avoir une signification plus étendue, voir Deonna, *Bulletin de Correspondance hellénique*, t. 56, 1932, p. 457-462.

([1]) Voir Allmer, Dissard, *op. cit.*, t. III, p. 341 (forme de T); A. de Boissieu, *op. cit.*, p. 112 (croix latine).

([2]) Sur le bord inférieur, on ne voit pas de bavure correspondante (comme il le faudrait en cette hypothèse), car un éclatement de stuc a détruit, en cet endroit, la vraie silhouette de l'objet.

([3]) Voir *Dictionnaire des Antiquités*, t. I, p 465, fig. 566.

mais lui ait simplement servi de support. Le symbole pouvait être de matière différente, par exemple de métal, et, si c'était une *ascia*, avoir une forme plus voisine, soit de la forme réelle, soit de celles qu'on trouve sur les monuments.

L'examen que nous avons fait sur place nous a fourni de sérieux indices en ce sens. Avant qu'il ne fût encadré de stuc, l'objet cruciforme a été, comme nous l'avons dit, cloué à la muraille. M. Maiuri a compté quatre clous: deux vers le haut de la tige verticale, deux vers le bas. Ne doit-on pas être surpris de ce groupement deux à deux? Puisqu'il y avait quatre clous, il semblait tout indiqué de les ficher aux quatre bouts de la croix. En outre, on doit constater que l'un des clous du haut aurait été planté sur le bord même du bois, ce qui le rendait inutile, sinon nuisible. Et il est manifeste — M. Maiuri l'a reconnu — que les trous ne sont pas égaux, mais plus ou moins profonds, plus ou moins larges. Enfin, au bras gauche, deux autres trous, beaucoup plus petits, paraissent avoir été faits par de fines pointes qui auraient à peine mordu sur la muraille (1).

De toutes ces observations nous conclurons que deux clous seulement, forts et judicieusement placés, l'un au bas de la tige, bien dans son axe, l'autre un peu au-dessus de la croisée, retenaient l'objet de bois tandis que le stucateur étendait tout alentour le panneau, épais d'un centimètre. Les autres clous paraissent avoir fixé sur cette monture en bois un second objet, qui pouvait être de métal. Deux pointes assez fortes le retenaient en haut et en bas. Elles traversaient le bois et s'enfonçaient à une certaine profondeur dans le mur. Les bras n'étaient fixés que par de petites pointes ou des vis, dont quelques-unes seulement ont faiblement pénétré dans la muraille. Ce deuxième objet pouvait ne pas suivre exactement le contour du premier. Il est clair que, dans la partie supérieure, sa largeur dépassait celle de la tête de la croix, puisque le clou qui le fixait en ce point fut enfoncé sur le bord du bois ou même entre le bois et le stuc (2). C'est

(1) Peut-être une pointe, mordant encore moins, sur le bras droit.

(2) Ceci dut amener *dans le stuc déjà sec* des craquelures qui expliquent que toute une portion s'en soit détachée quand l'objet fut arraché de la muraille.

évidemment ce deuxième objet qui recevait le culte dont parle M. Maiuri. C'est pour lui qu'aurait été étendu le panneau de stuc et dressé l'autel, — si autel il y a. C'est lui qui aurait été arraché avec sa monture en bois, en un temps que rien ne permet de préciser ([1]).

Quant aux autres traces de clous sur le reste du stuc, je ne sais si elles requièrent justification. Différents objets peuvent avoir été fixés autour du symbole sacré et enlevés en même temps que lui. Explication assez vague, j'en conviens, mais qui vaut bien celle, purement conjecturale, et condamnée par sa précision même, des volets cloués au mur pour cacher un culte prohibé. Il convient d'ailleurs de rappeler que d'autres traces de clous se voient sur la muraille, en dehors du stuc, que des restes de planches furent trouvés appliqués contre la paroi, dont la destination est imprécise. Il faut renoncer à tout expliquer.

Une dernière remarque. La distinction que nous venons de faire entre l'objet sacré et la monture ou la charpente de bois, qui lui servait de support, amène à conclure que la forme de l'objet pouvait se ramener à celle de la croix, — sans quoi on lui eût préparé une monture d'un autre genre, — mais qu'elle pouvait en même temps en différer assez notablement. Nous avons supposé la forme de l'*ascia*. On peut en imaginer d'autres. Rappelons-nous que les apologistes découvraient des croix dans quantité d'idoles et d'objets de culte païens. N'aurait-on pas eu, à Herculanum, comme la traduction matérielle de ce mot de Minucius Félix que nous avons déjà cité: *signo crucis... vestra religio formatur*.

([1]) Nous avons estimé peu probable qu'une simple croix, fortement clouée à la muraille, ait pu être si radicalement arrachée dans la hâte d'une fuite générale, lors de l'éruption. Nous avons noté aussi qu'un bois d'un centimètre aurait dû éclater, laissant les clous fixés dans le mur. Mais si le bois portait un autre objet offrant une prise facile, et lui conférant quelque chose de sa propre solidité, ces objections tombent au moins en partie. Dans la présente hypothèse, il est loisible de supposer que l'autel et l'objet mystérieux coexistaient dans la chambrette, à la veille du désastre, en 79.

***

Dans tout ce qui précède nous avons supposé, avec M. Maiuri, que l'objet mystérieux d'Herculanum avait un caractère sacré. Je ne sais, cependant, si cela s'impose absolument. On se rappelle que la façon dont a été exécuté le panneau, qui l'encadre assez mal, témoigne ou d'une grande négligence, ou de peu de respect pour l'objet encadré.

Voici une idée sur laquelle je ne veux pas insister, car c'est une pure conjecture. Mais elle mérite d'être signalée. Tous les aménagements, dont les traces sont visibles sur la paroi, n'auraient-ils pas eu simplement un but pratique? Ce cadre de bois qui bordait le stuc, — non pas seulement sur deux côtés, mais bien sur quatre (1) — et qui portait, nous dit-on, des volets, ne constituait-il pas une petite armoire de caractère tout profane, appliquée à la muraille? La hauteur où elle se présente est celle qui convient: base à 1 m. 17, sommet à 1 m. 80 du sol; le milieu tombant exactement sous le regard d'un homme de taille moyenne. Le fond de l'armoire aurait été stuqué pour une raison de propreté (éviter la poussière qui n'aurait manqué de se détacher de l'enduit brut) et de commodité: rendre plus visibles, sur un fond lisse, les objets déposés ou accrochés dans l'armoire. Les traces de clous répandues sur le stuc marqueraient l'emplacement de différentes pièces pendues contre le fond.

L'empreinte cruciforme serait celle d'un support qui aurait servi à porter, au moyen de crampons ou de tenons, un instrument quelconque ressemblant plus ou moins à une croix (2).

(1) Il y a en effet, sur le bord inférieur du stuc, un trou de clou, petit, mais nettement marqué, qui semble indiquer une pièce de bois transversale, reliant les deux montants verticaux. Il est naturel de supposer dans le haut une pièce analogue, dont la trace a pu disparaître du fait que la muraille, au-dessus du stuc, a été refaite. Seuls les montants latéraux étant fixés par de très gros clous, c'est sur eux qu'était reporté tout le poids de l'ensemble. Ils pouvaient, d'ailleurs, se prolonger par des jambes appuyées au sol.

(2) Nous avions pensé aussi à un support en forme de console. Mais celle-ci aurait dû être formée d'une tablette à bords parallèles, qui n'aurait pas laissé sur le mur une empreinte aux extrémités évasées.

C'est ainsi que, dans nos ateliers, certains appareils délicats s'accrochent à des appliques de forme appropriée. Supposons que l'habitant de cette chambre ait exercé un métier exigeant un outillage spécial, comme serait celui d'apothicaire, de chirurgien, de géomètre, de fabricant d'instruments de précision, etc., on comprendra qu'il ait eu un mobilier de forme insolite. Cela justifiera peut-être, sans qu'on y cherche un caractère sacré, l'apparence anormale de tout cet ameublement; la petite armoire mobile sur le sol, et cette autre qui aurait été fixée, à la manière d'une vitrine, contre la muraille. Peut-être aussi le placage de bois contre une partie de la paroi aurait-il là son explication.

Je donne cette hypothèse pour ce quelle vaut [1]. Je ne prétends nullement l'imposer. Tout cela montre seulement que les interprétations de la trouvaille d'Herculanum ne manquent pas [2], et que, par conséquent, l'on n'est pas obligé de s'en tenir à l'interprétation chrétienne. Cette dernière est sans doute la plus naturelle, et celle qui se présente tout d'abord à l'esprit. Mais devant les objections qu'elle soulève, peut-être estimera-t-on que les interprétations païennes, ou simplement profanes, méritent d'être prises en considération.

[1] On lui fera l'objection suivante: si le stuc n'a été mis que pour faire un fond à l'armoire, il semble qu'on aurait dû l'étendre après l'apposition de celle-ci, et son pourtour s'arrêterait nettement à la limite du bois; il n'y aurait pas le talus irrégulier que nous avons signalé. Mais l'objection vaut de la même façon contre l'hypothèse de M. Maiuri qui suppose, lui aussi, une véritable armoire... et, qui plus est, une armoire sacrée! La réponse est, sans doute, que si l'on fit le stucage avant le montage de l'armoire, ce fut pour des raisons de métier: il est plus facile d'étendre le stuc sur une paroi libre.

[2] On a supposé aussi que l'esclave, étant juif, aurait érigé, contre son mur une croix représentant la lettre hébraïque *thau* (le signe bien connu d'Ezéchiel), initiale du mot Thorah que le signe figurait. On aurait là quelque chose d'équivalent à la niche de la Thorah vénérée dans les synagogues. Mais cette explication se heurte aux deux objections suivantes: 1) la forme archaïque de la lettre *thau* était une croix grecque, non une croix latine; 2) le commentaire d'Origène sur le signe *thau* d'Ezéchiel IX, 4 (Migne, *P. G.*, t. 13, col. 801 *A*) déclare que d'après certains Juifs de son temps, ce signe représentait ceux qui avaient observé la Thorah (σύμβολον εἶναι τὸ θαῦ τῶν τὸν νόμον τετηρηκότων); il ne dit pas qu'il représentait la Thorah.

Le plus sûr et le plus sage semble être, pour l'instant, de suspendre son jugement. S'il y a eu des chétiens à Herculanum, le progrès des fouilles nous révèlera un jour leur existence. On trouvera des graffites tracés par eux. On reconnaîtra peut-être, comme à Doura, à des indices indiscutables, le lieu où ils se réunissaient. Si la croix a été, avant la fin du premier siècle, l'objet d'un culte réel, si les chrétiens en ont fait, dès cette époque, un signe sacré qu'ils érigeaient comme un symbole de leur foi, on peut croire que des textes encore inconnus viendront un jour en apporter le témoignage, que les recherches dans le terrain en fourniront la preuve tangible. Alors, il sera permis de parler de la croix d'Herculanum et de voir, dans la modeste chambrette de la maison du Bicentenaire, le plus ancien oratoire chrétien. Il sera légitime d'y aller en pèlerinage. En attendant, il serait imprudent de sortir d'une réserve qui s'impose.

G. DE JERPHANION, S. J.

Der Werdegang Hergenröthers "Photius"

Ein Gedenkblatt zur 50. Wiederkehr seines Todestages

Am 3. Oktober 1890 starb der grosse Lehrer der Kirchengeschichte und des kirchlichen Rechtes, Kardinal Josef Hergenröther. Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte war nach M. Grabmann ([1]) sein bedeutendstes Werk das Lebensbild des Photius, Patriarchen von Konstantinopel ([2]). Ueber das Werden und Reifen dieser Arbeit und die damit verbundenen Ausgaben von unveröffentlichten Schriften des Schismatikers finden sich in einer Anzahl Briefe, — im Besitze des Collegium Germanicum, — Ausführungen und Bemerkungen, deren Veröffentlichung angebracht erscheint ([3]). Wir sehen hier in einem « Ausschnitt », wie Hergenröther neue Quellen für seine Darstellung suchte und fand.

Die Briefe beginnen allerdings erst 1855 von dieser Arbeit zu berichten und hören schon 1867 auf, während andererseits Hergenröther schon 1854 mit den Studien über Photius begann und sie mit der Herausgabe des dritten Bandes seiner Lebensbeschreibung 1869 beendete. — Die Briefe berichten ausserdem viel an P. Huber von dem Leben und der Umwelt des Würzburger Gelehrten. Leider ist es aus verschiedenen Gründen nicht möglich, sie schon jetzt vollständig

([1]) Vgl. GRABMANNS Urteil in *Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Freiburg i. Br. 1933, s. 245.

([2]) *Photius, Patriarch von Constantinopel,* I-III, Regensburg 1867-69.

([3]) Die Briefsammlung befindet sich im Archiv des Coll. Germanicum, Abt. Briefe, 19. Jh. Bd. 37, « Hergenr. » Nr. 19-68.

zu veröffentlichen. Daher wurden die Abschnitte über den « Photius » ausgewählt, die zugleich ein abgerundetes Ganze bilden (1).

P. Fr. X. Huber S. J., der Empfänger dieser Berichte, stammte aus Bayern und war von 1844-1871 Spiritual im Collegium Germanicum (2); er hatte einen sehr grossen Einfluss auch bei den schon nach Deutschland heimgekehrten Germanikern. Die meisten von ihnen, darunter nicht wenige bedeutende Priester und grosse Gelehrte, blieben mit P. Huber in Briefwechsel. Und gerne half er seinen Schülern bei ihren wissenschaftlichen Arbeiten in jeder Weise. So forderte er auch Hergenröther auf, ihm zu schreiben, wie er die Arbeiten für das Lebensbild des Photius fördern könne. Hergenröther ergriff zuerst etwas zögernd die dargebotene Hand, um dann mehr und mehr P. Huber mitarbeiten zu lassen; nach seiner Romreise jedoch im Herbst 1857 äusserte Hergenröther nur noch gelegentlich eine Bitte. Besonders in den von uns ausgewählten Briefen zeigt sich, dass P. Huber ein hervorragender Mitarbeiter und ein Geschichtler von beachtlichem Können war. Leider hat der verdiente Mann noch keine Lebensbeschreibung gefunden, die seine Verdienste um viele deutsche Gelehrte ins rechte Licht stellt.

Im folgenden sollen die verschiedenen Nachrichten in den Briefen etwas geordnet und erläutert dargestellt werden. Dabei musste von einem Eingehen auf die hervorragende Persönlichkeit und den edlen Charakter Kardinal Hergenröthers Abstand genommen werden; diese Persönlichkeit stellt

(1) In diesem Aufsatz sind nur die wichtigsten Abschnitte aus den Briefen dem Wortlaut nach mitgeteilt, dabei sind Abkürzungen — soweit nötig — aufgelöst; doch sind alle Briefe berücksichtigt. Beim Anführen der Briefe ist jedesmal in der Anmerkung auf den entspr. Auszug verwiesen, alle anderen Belege sind in den ungedruckten Briefen. Zur besseren Uebersicht über den Briefwechsel ist am Ende eine Zeittafel beigefügt.

(2) Nach der Fertigstellung dieses Artikels erschien in Theol. u. Glaube (H. 6, 1940, S. 334) ein Aufsatz über Hergenr. von B. Lang S. J. Der Verfasser kommt von anderen Quellen zu einem ähnlichen Urteil über P. Huber. — In München 1807 geboren, trat P. Huber Herbst 1837 in die Ges. Jesu ein (Lang, ebd.). Schon damals hatte er durch einen Bekannten, den Altgermaniker Dr. Anton Sporrer, vom Germanikum viel gehört Vgl. Coll. Archiv, Briefe, Abt. 19. Jh. Sporrer, Aug. Sept. 1837).

sich sogar in diesen «wissenschaftlichen» Berichten und Bemerkungen am besten selbst dar.

In einem ersten Teil behandeln wir die Herausgabe der Schrift des Photius über den Ausgang des Heiligen Geistes und schliessen daran einen Bericht über die verbesserte Ausgabe der Amphilochien durch Hergenröther. — In einem zweiten Teil sollen dann die Nachrichten über die Entstehung und das Wachsen des eigentlichen Photiuswerkes folgen.

I.

1. Bei der Suche nach den noch nicht herausgegebenen Werken des Photius hatte Hergenröther das Glück, schon bald (1) die grösste Streitschrift des Patriarchen zu finden: «*De Spiritus Sancti mystagogia*». Sie stand in eine Münchener Handschrift (2) ohne bemerkenswerten Uebergang zwischen schon bekannten Werken des Photius und war wohl deshalb bisher von den Gelehrten übersehen worden (3). Seinerzeit hatte Kard. Mai in der Nova Collectio Veterum Scriptorum nur eine Uebersicht dieses Werkes nach Handschriften des Vatikans gegeben, ohne diese Handschriften genau zu bezeichnen (4). So wusste Hergenröther zunächst nicht, woher er die seiner Handschrift fehlenden Schlusskapitel und andere Lücken ergänzen sollte (5). P. Huber half ihm jedoch gerne und sandte bald so gute Nachrichten, dass Hergenröther gleich im März 1856 eine genaue Umschreibung seiner Münchener Kapitel nach Rom schicken konnte, um sie dort ergänzen zu lassen.

P.C. Hochwürdiger, hochverehrter P. Huber! Ew. Hochwürden gütiges Schreiben vom 9ten v. M. hat mich sehr erfreut, und ich danke Ihnen für den Eifer, mit denen (!) Sie meine literarischen

(1) Vgl. Brief Nr. 23 vom 27. 1. 1856 an P. Huber. Im Folgenden werden von den Briefen, die alle aus Würzburg abgesandt sind, immer nur Nummer und Datum angegeben. — Sonstige Abkürzungen: Ph. = das Werk «*Photius*», MG = *Patrologia Graeca* von Migne.

(2) *Codex Monacensis* 27, chart. s. XV-XVI.

(3) Vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857, unten, S. 61.

(4) *Codex Vaticanus* 1923 und *Columnensis* 34 bzw 38.

(5) Vgl. Brief Nr. 23.

Unternehmungen zu unterstützen bereit sind. Ich habe zugleich auch an *R. P. Ballerini* (1) geschrieben, dem Sie die beistehenden Zeilen, von diesen losgetrennt, gütig übermachen wollen. Ich sende dazu die Adumbration meines Münchener Textes, soweit mir dieselbe nothwendig schien, und sehe mit Erwartung der Erfüllung meines Wunsches entgegen. Die Kosten werde ich, wenn der Betrag mir bekannt geworden ist, übersenden. Bei meiner Publikation ist nichts zu fürchten, da vom Text des Photius kein Gebrauch gemacht wird als der zur wissenschaftlichen Widerlegung und Antworten aus den besten griechischen und lat. Theologen, besonders *Veccus* bei *Leo Allat. Graec. orthodoxa,* beigefügt werden. Das Buch des Photius hat ein grosses dogmengeschichtliches Interesse und dient vielseitig zu seiner besseren Beurteilung und Charakteristik (2).

P. Huber hatte in der Vatikana gleich drei Handschriften gefunden, die das Werk des Photius enthielten. Die erste war der von Mai Nov. Coll. I. p. XXXVI ausdrücklich genannte Codex Lolini, aus dem 13. Jh., elegante Schrift, d. i. Codex Vaticanus 1923, die zweite war Codex Palatinus 216, den Allatius unter Zuweisung des Werkes an Metrophanes von Smyrna anführte; die dritte war Codex Columnensis 34 bzw. 38, den P. Huber als aussen sehr beschädigt kennzeichnete. Hergenröther glaubte, die Handschrift, von der Kard. Mai schrieb, in Codex Vat. 1923 gefunden zu haben und schätzte diese geraume Zeit für die textkritisch beste Handschrift ein, den Codex Colum. 34 aber hielt er für ziemlich unwichtig. So lässt er durch P. Huber zuerst nur Vat. 1923 mit Monac. 27 vergleichen, wenn dann noch Zeit sei, komme der Palat. 216 zum Vergleichen auch noch in Frage. — Hergenröther hatte auch von Anfang an sich die Auszüge der Streitschrift

(1) Hergenr. schrieb noch öfter an seinen alten Lehrer der Kirchengeschichte, P. Ballerini S. J. Doch aus den uns vorliegenden Briefen lässt sich über Umfang und Art der Mithilfe P. Ballerinis nichts sagen. — Vgl. auch die Briefe Nr. 25 vom 4. 5. 1856, Nr. 28 vom 18. 7. 1856, Nr. 38 vom 24. 4. 1857 und Nr. 49 vom. 2. 5. 1858.

(2) Aus Brief Nr. 24 vom 4. 3. 1856. — Wir geben die latein. geschriebenen Worte der Briefe in Kursivdruck, die unterstrichenen Worte gesperrt wieder. Die alte Rechtschreibung ist peinlich genau beibehalten, nur das Verdoppeln des m durch einen waagerecht darübergesetzten Strich konnte im Druck nicht wiedergegeben werden; P. C. vor der Anrede = Pax Christi.

bei Leo Allatius und anderen Schriftstellern als Vergleichungstexte gesammelt, die auch wirklich bei einigen kritischen Stellen gute Dienste leisteten ([1]).

Was meine Angaben über den zu benützenden vatikanischen Codex betrifft, so stützen sie sich nur auf die Worte des hochsel. Cardinal *Mai* in der Vorrede des 1. Bds der *Veterum Scriptor. Nova Collectio p. XXXVI seq.* der ersten Edition. Dort ist die Nummer und Signatur des Codex nicht angegeben; es ist der *Codex Lolini*, der unter Urban VIII der *Vaticana* einverleibt wurde, aus dem XIII Jahrh., elegant geschrieben. Er enthält 313 *quaestiones Amphilochianae* von Photius, die *Em. Mai* edirte, dann noch andere Schriften des Photius, wovon *primo loco* die vom heil. Geist genannt wird. Der Anfang ist wie in meinem Exemplar; die Aufschrift ist in den verschiedenen Handschriften verschieden. Schon Allatius *de consensione utriusque Eccl. II 6, 4* bemerkt, dass sie in einem *Cod. Palatin.* dem *Metrophanes* von *Smyrna* zugeschrieben werde. Das scheint der *Cod. Palat. n. 216* zu seyn, den Ew Hochwürden nachschlugen. Es wäre interessant, diesen *Codex f. 106* u *f. 252 b* mit *Cod. Vat. 1923 p. 204 b* zu vergleichen. Die verschiedenartige Eintheilung in den Codices wird nicht störend seyn, da ich genau die Hauptabschnitte aus dem Münchner Text aufgeschrieben. Die Auszüge aus Homilien wären im *Cod. Palat. 216* auch zu berücksichtigen, da Photius manchmal das anderwärts Geschriebene in Vorträgen benützte. Der beschriebene *Cod. Columm. 34* dagegen ist für mich von keinem Werthe.

Vor allem kommt es auf *Cod. Vatic. 1923* an *fol. 197-208 b.* Was nachher folgt ἕτερα(!) ἔκδοσις περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· ἐξεδόθη ἐν τῷ πατριαρχίῳ μετὰ τὴν ἐπάνοδον τῆς ἐξορίας ist nicht mehr zu berücksichtigen; denn das ist nichts als Photius *ep. 2.*, die Montakutius edirt hat, wie auch Card. *Mai* sagt. Ebensowenig interessirt auch die folgende διήγησις, denn das ist das von Wolf und Gallandi edirte Werk gegen die Manichäer. Es kommt also in diesem *Cod.* nur auf *fol. 197-208 b* an. Wäre hier die Vergleichung mit meinem Mskr beendigt und noch Musse übrig, dann könnte *Cod. Palat. 216* an den von Ew. Hochwürden angeführten Stellen *f. 106* u *f. 252 b* berücksichtigt werden, zumal vielleicht *Vatic. 1923*, wie ich aus der Seitenzahl vermuthe, nicht ganz den Schluss enthält. Es kommt an

([1]) Vgl. auch Brief Nr. 33 vom 27. 2. 1857, unten S. 47.

diesem Schlusse, wie *Mai Praefat. cit.* anführt, eine Erwähnung mehrer (!) Päpste mit grossem Lobe vor. Ich wünsche nur den Text, wie er im *Cod. Vat. 1923* vorerst, so wie er steht; im Übrigen hoffe ich mich dann leicht zurechtzufinden, da ich manche andere Subsidien, darunter die Citate bei *Leo Allatius* in verschiedenen Schriften u. s. f. genau gesammelt habe ([1]).

P. Huber hatte für die Abschriften einen gewandten Schreiber gefunden; die Vergleichungen nahm er selbst vor. Die ganze Arbeit in Rom war so gut, dass Hergenröther bald gesteht, jetzt sei doch eine Vergleichung des gesamten Textes nötig, denn Vat. 1923 sei sehr viel genauer als die Münchner Handschrift. Die Abschrift der letzten Kapitel aus Vat. lässt er gleich mit dem Palat. 216 vergleichen. Es ging alles so schnell voran, dass Hergenröther hoffen konnte, in den Herbstferien 1856 die ganze Arbeit ins Reine zu bringen ([2]). Mit dem nächsten Brief schickt er den Rest seines Münchner Textes ([3]). — Trotz der Palaeographia Graeca von Montfaucon ([2]) bittet er P. Huber um Rat bei einer schwierigen Abkürzung und gleichzeitig um Aufschluss über das Verhältnis von Vat. 1923 und Palat. 216 zueinander. Auch führt er hier nach Mitteilung des Kard. Mai eine Widmung des Werkes an einen Bischof Beda an ([3]); diese stammt aber nicht, wie Hergenröther vermutete, aus Vat. 1923, sondern aus Colum. 34 ([4]). Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, dass Hergenröther schon seit zwei Jahren, also seit 1854 sich mit dem Werk des Photius über den Ausgang des Hl. Geistes beschäftigte ([3]).

Noch im Juli trafen Abschrift und Vergleichung des Textes in Würzburg ein, wofür sich Hergenröther herzlich bedankte. Da P. Huber gerne zu weiterem Helfen bereit war, schickte Hergenröther gleich « eilf Anstände » mit ([5]). Er bittet auch um eine Beschreibung des Colum. 34, den ja Kard. Mai auch benutzte, doch hält er eine Vergleichung im einzelnen nicht für nötig. Jetzt liegt ihm der gesamte Stoff vor, und er hofft,

([1]) Aus Brief Nr. 25 vom 4. 5. 1856.
([2]) Vgl. Brief Nr. 26 vom 2. 6. 1856.
([3]) Vgl. Brief Nr. 27 vom 7. 6. 1856.
([4]) Vgl. Brief Nr. 29 vom 22. 9. 1856, unten S. 47.
([5]) Vgl. Brief Nr. 28 vom 18. 7. 1856.

bald Näheres über die Art und Weise seiner Widerlegung mitteilen zu können [1]. Wir bleiben zunächst bei den Bemerkungen zur kritischen Ueberlieferung des Textes.

Nach den Herbstferien berichtet Hergenröther über das wissenschaftliche Ergebnis einer Reise nach Wien. Als nützliche Vergleichstexte fand er in einigen Sammlungen von Auszügen sechs Bruchstücke der Schrift de Spiritus Sancti mystagogia. Wichtiger war der Fund eines kürzeren Werkes des Photius über den gleichen Gegenstand in der Panoplia des Euthymius Zigabenus. — Auch bittet Hergenröther in diesem Brief Pater Huber mit dem Colum. Anfang und Ende des fertiggestellten Textes zu vergleichen.

In Wien habe ich auf der kaiserlichen Bibliothek mehrere griech. Handschriften und Werke nachgeschlagen; von dem Buche *de Spiritu S.* fand sich kein vollständiger Text, sondern nur 6 Fragmente in Excerptensammlungen späterer Griechen, die zur Vergleichung gut waren. Dagegen konnte ich mich über das Verhältniss eines anderen Werkes gleichen Inhalts, das ebenfalls dem Photius beigelegt wird, zu dem, dessen Text mir nun vorliegt, vergewissern. Dasselbe befindet sich in der *Panoplia Euthymii Zigabeni,* aber nicht in den lat. Editionen, sondern nur in der höchst seltenen Ausgabe, die 1710 in der Walachei griech. erschien, die weder hier noch in München, wohl aber in Wien sich vorfand (Am Rand: Simile (?) 1792 Mathei op. c. lat (?)). Es stimmt dieses Werkchen, das viel kürzer und weit weniger bedeutend ist, als das unserige, wörtlich mit den von *Joh. Veccus (Gr. Orthodoxa I p. 154 seq.)* aus Photius angeführten Stellen überein; auch fand ich in Wien davon eine Hdschr, die im zweiten Theile vom Texte des *Euthymius* abweicht. Noch manche andere nützliche Notizen hat mir die Wiener Reise geliefert. Inzwischen machte ich in dem Münchener Codex, der den ersten Theil des Werkes *de Sp. S.* enthält, noch die Entdeckung eines, meines Erachtens und nach den Notizen der Autoren des vorigen Jahrhunderts, noch unedirten Werkes des Cardinal *Bessarion,* das ich jetzt bei der Widerlegung des Photius benütze und vielleicht ein andermal, (es umfasst 31 Blätter 62 Seiten *fol.*) noch ganz ediren kann. *Marcus Ephesius* hatte dem Scriptor des Codex zufolge *38 capita syllogistica contra Latinos* geschrieben: von diesen widerlegte Georgius Scholarius

[1] Vgl. Brief Nr. 28 vom 18. 7. 1856.

⟨Am Rand: im Conzil Florenz⟩ (nach And. *Gennadius*) ⟨A. R. als Patriarch⟩ die 17 ersten, starb aber, ehe die ganze Widerlegung zu Ende kam. Diese setzte nun Bessarion fort. In den Concilienausgaben findet sich nun die Widerlegung der ersten 17 Capitel nach den Akten des *Conc. Flor. (Hard. IX)*, die folgenden, von *Bessarion* widerlegt, scheinen noch ungedruckt. Ich werde dieser Sache noch genauer nachforschen.

Die von Ew. Hochwürden mitgetheilten Notizen waren mir sehr schätzbar; die Correkturen haben bis dahin Zeit, wo die *Vatic.* wieder offen seyn wird. Es wäre mir lieb, wenn der *Cod. Colum.* noch näher besichtigt werden könnte, da er nach Mai die Aufschrift an den Bischof *Beda* enthalten soll, so vermuthe ich, dass leicht dort das Exordium etwas anders lauten könnte; es wäre darum sachgemäss bei der Vornahme der fraglichen *Codices* auf die Übereinstimmung am Anfang und Schluss kurz zu sehen. Eine Vergleichung des Ganzen ist ohnehin nicht nötig [1].

Inzwischen war der Codex Colum. seit einiger Zeit in der Vaticana verlegt [2]. Der nächste Brief von Anfang Dezember meldet dann die Arbeit druckfertig bis auf die Vorrede, wo Colum. unbedingt erwähnt werden muss [3]. Hergenröther drängt daher auf eine kurze Beschreibung dieser Handschrift, von deren « Verschwinden » er noch nichts weiss. Als nun P. Huber Mitte Dezember ihm diesem Umstand mitteilte, schickte Hergenröther gleich den griechischen Text zur Drukkerei und entwarf auch einige entsprechende Zeilen für die Vorrede.

P. C. Hochwürdiger, hochverehrter P. Huber!

Das Schreiben Ew. Hochwürden vom 27. v. M. hat mich überrascht und erfreut; es gab mir wiederum einen der zahllosen Beweise Ihrer Liebe und Theilnahme. Da ich inzwischen nach dem Inhalt Ihres Briefes vom 16. Dez. v. J. keine Hoffnung mehr auf ein Vorfinden des *Cod. Colum.* hatte, mein Text möglichst gut festgestellt war, andererseits der Buchhändler (Manz), der schon früher mit mir gesprochen, einen baldigen Beginn des Druckes wünschte, so wurde

[1] Aus Brief Nr. 29 vom 22. 9. 1856. Die Randbemerkungen sind von P. Huber.

[2] Vgl. Brief Nr. 32 vom 7. 2. 1857, unten.

[3] Vgl. Brief Nr. 31 vom 9. 12. 1856, unten S. 58.

seit 16. Januar einstweilen mit dem Druck des griechischen Textes begonnen, der ohnehin nur sehr langsam vorwärts schreiten kann. Die Vorrede, die ganz zuletzt, erst bis Mai, zur Druckerei abgehen sollte, hatte nur kurz erwähnt *pro hac editione consuli non potuisse Cod. Colum. ex quo Em. Maius plura... etc... descripserat, cuius tamen numerum haud indicarat*; sie war nur provisorisch entworfen und kann daher immer noch neue Notizen aufnehmen. Von den verschiedenen durch die Güte Ew. Hochwürden mir zugekommen Lesarten sind die vom letzten Capitel besonders von Bedeutung, weniger die vom Anfang. Da nun Ew. Hochwürden sich gütigst zu einer weiteren Vergleichung erboten haben, andererseits ich durch noch ein paar Varianten besser die Eigenheiten des *Cod. Columm.* kennen möchte, so habe ich noch einen Teil des Textes, der mir besonders bedeutend schien, unter Angabe sowohl der Capitel, die im *Col.* nicht viel von denen des *Vatic.* zu differiren scheinen, als der Seitenzahl im *Vatic.* u., soweit es möglich war, des *Colum.* behufs einer solchen Vergleichung zusammen geschrieben, die wenn sie mir bis Anfang März noch zukommt, beim Druck des griech. Textes selbst noch grossentheils benützt werden kann; die Varianten am Anfang finden dann in der Vorrede eine kurze Erwähnung. Sonst ist alles für den Druck bereit und gesichtet. Den von Ew. Hochwürden noch besonders gemachten Bemerkungen will ich getreulich nachkommen. Ew. Hochwürden haben sich reichlichen Dank verdient und meine geringe Arbeit wird sicher mit dem Masse Ihrer Bemühungen in keiner Proportion stehen. Was im *Cod. Col.* auf das Buch des Photius folgt, ist meistens in *Photii epist.* u. bei Abbé *Jager, Hist. de Photius* gedruckt; nur der f. 324 beginnende Brief an den Oekonom und Syncellus von Antiochien ist mir noch unbekannt, weil der *Tomus Gaudii* Τόμος Χαρᾶς des schismat. Bischofs Anthimus, der ihn einzig enthält, mir noch nicht zu Gesicht gekommen ist. Dieser Brief, sowie die im *Cod. Palat. 216* nach Ihrem Brief vom 21. April 1856 vorfindlichen *eclogae homiliarum* könnten, wie ich vermuthe, in mancher Beziehung geschichtliche Data aufhellen und darum für meine grössere historische Arbeit von Interesse sein. Ebenso eine noch nicht edirte Rede des orthodoxen Patriarchen *Veccus* περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης τὸ τοῦ σκανδάλου ἀλόγιστον καὶ ἐκ μόνης ἱστορίας ἀποδεικνύντος? (Verschieden von der *Orat. I. de unione,* die *Graec. Orth. I, p. 61 seq.* steht, auf die sie in einigen Handschriften folgen soll) mit dem Anfang: ἦν ἂν μακάριον ἀληθῶς εἶγε τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος ἁπλοῦν τε καὶ ἀνεξέταστον τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ. Später

verfertigte ein Schismatiker daraus einen Auszug, welche *Beveridge, Pandecte canon II, II p. 273 seq.* benützt hat, um die Akten der *Pseudosynodus Photiana* theilweise zu ediren, bis Clemens XI. sie vollständig drucken liess *Mansi XVII 374 seq.* (wovon *Mai, Prolegg. de Phot.* § *VII Nov. Collect t. I*). Sollten Ew. Hochwürden später einmal darüber Einiges finden, so wäre mir das sehr erwünscht. Das von Ihnen genannte Werk des Nicetas von Thessalonich wäre nach den angeführten Stellen des *Niceph. Blem.* (1) u. des *Veccus* wohl auch einer Herausgabe werth; dass eine Fortsetzung der *Graecia orthodoxa* oder *Supplementa* zu derselben ein sehr schönes Unternehmen wäre, ist ausser Zweifel; es wird aber dazu kaum ein einzelner genügen (2).

Da plötzlich schrieb P. Huber Ende Januar 1857 über die verlorene Handschrift und fügte einige bezeichnende, abweichende Lesarten bei. Hocherfreut schickte Hergenröther gleich einen besonders wichtigen Abschnitt zu weiteren Vergleichen an den hilfsbereiten P. Huber (3). Wenn die verbesserten Texte bis Anfang März in Würzburg sind, können sie noch bei der Drucklegung berücksichtigt werden. P. Huber schickt daraufhin sehr schnell die Verbesserungen aus Colum. zurück, und Hergenröther ist erstaunt über die « höchst wichtigen Lesearten und es ist zu bedauern, dass er nicht anfangs benützt werden konnte » (4). Wenn P. Huber Zeit und Gelegenheit hat, möchte er die Bürstenabzüge mit dieser Handschrift vergleichen. Doch sei das nur für die gesammelten abweichenden Lesarten von Bedeutung.

Hergenröther zeigt hier klar, dass er für einen Herausgeber wohl die nötige peinliche Genauigkeit besitzt, aber doch höhere Gesichtspunkte kennt, als die der nur textkritisch peinlichst genauen Ausgabe. So hat er von der Münchener Handschrift alle Lesarten, die vom festgesetzten Text abweichen, angemerkt; denn diese können seine deutschen

(1) D. i. Nicephorus Blemmydes.

(2) Aus Brief Nr. 32.

(3) Vgl. Brief Nr. 32, oben. In der Inhaltsangabe P. Hubers folgen auf diese Schrift in dem Colum. wichtige Mitteilungen aus dem Leben des Photius (vgl. weiter unten).

(4) Vgl. Brief Nr. 33 vom 27. 2. 1857, unten S. 47.

Kritiker leicht vergleichen. Von den Handschriften der Vaticana dagegen gab Hergenröther nur die « scharf markirten, sachlich wichtigeren » Lesarten (1). Für ihn ist diese Arbeit nur ein erster Versuch in dieser Richtung. Manchen Anfängerfehler gibt er in diesem Briefe zu und dankt dem P. Huber für seine wahrhaft grossherzige Hilfe.

Hergenröther will die noch gefundenen Lesarten aus dem Codex Colum. in dem Bogen der Vorrede unterbringen, — ein kleiner Schönheitsfehler (2). — Zur besseren Uebersicht ist die ganze Schrift von ihm in 96 Kapitel neu eingeteilt, er bringt aber am Rande des Textes die Einteilung nach den Handschriften mit griechischen Zahlen.

Später äusserte sich Hergenröther über die Aehnlichkeiten der Lesarten in Colum. und Monac. und führt des weiteren zwei Beispiele an, wo er einer vermeintlich bessern Lesart des Vatic. den Vorrang gab. Er fährt dann fort: « Mögen also noch grosse kritische Versehen in dieser Ausgabe zu entdecken sein, für die mich irgend ein unbilliger Recensent beim Schopfe nehmen könnte, was ich ganz gut zu ertragen wüsste, so beruhigt mich vor allem der Gedanke, dass das doch nur ein Erstlingsversuch ist, der mir Gelegenheit zu Vorstudien in diesem Fache geben sollte, wobei es zwar immerhin gut ist, dass man sich an Vorsicht und Accuratesse gewöhnt, wobei aber noch keine *editio omnibus numeris absoluta* erwartet werden kann; ferner bin ich auch überzeugt, dass nur *minutiora* zu solcher Kritik Anlass geben können und die Hauptsache nicht verfehlt ist, nachdem sie mit grösstmöglicher Aufmerksamkeit behandelt ward und die schwierigeren Stellen nach den vorhandenen Materialien genugsam erwogen worden sind » (3).

Jede Ausgabe eines noch nicht edirten Textes ist mit Schwierigkeiten verbunden, man weiss es vorher, fühlt es aber am stärksten, wenn man an das Werk selbst geht. In dieser Beziehung habe ich viel von diesem ersten Versuche gelernt, und was die Edition als

(1) Vgl. Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, unten S. 72.

(2) Vgl. zu den Ausführungen über Cod. Colum. die Vorrede der Ausgabe, S. XV.

(3) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, unten S. 53.

solche betrifft, so bin ich zufrieden, dadurch einige Übung und Fertigkeit für etwaige andere Arbeiten zu erlangen. Ohne die vielen Arbeiten Ew. Hochwürden, von denen einige im Anfange hätten erspart werden können, wenn ich einerseits die bedeutenden Verbesserungen meines Münchener Textes durch die *Codices* der *Vatic.* schon vorher genugsam erkannt, andererseits den Muth gehabt hätte, gleich Anfangs Ew. Hochwürden mit einer so weit gehenden Bitte zu belästigen, die ich erst nach Ihren eigenen gütigen Anerbietungen zu stellen wagte, — ohne diese vielen Arbeiten von Ihrer Seite hätte ich das einmal begonnene Werk nicht zu Ende führen können. Mag es auch noch sehr viel zu wünschen übrig lassen, es wird doch von den Gelehrten dankbar angenommen werden und ein mehrfaches theologisches Interesse erregen. Können und wollen nun Ew. Hochwürden nach Ihrem Ermessen die hier beiliegenden Stücke noch mit dem *Col.* etwas konfrontiren, so wären nur die mit anderen Lesarten bezeichneten Seiten, nicht die übrigen zurückzusenden, deren ich dann nimmer bedarf. Nebstdem hat es damit keine grosse Eile; vor Ostern kommt die Vorrede, die noch die Varianten des *Col.*, soweit sie ermittelt wurden, enthalten soll, keinesfalls zum Druck. Ich habe am Rande die griech. Abtheilungen beibehalten, sonst aber mit arab. Ziffern eine neue Capiteleintheilung (in 96 Capiteln) für bequemere Übersicht gemacht. Von diesen 96 Capiteln sind bereits die 3 ersten und die 3 letzten mit dem *Col.* vollständig collationirt; ausserdem noch eines ganz, andere theilweise, wozu noch mehrere bei Mai angeführte Stellen kommen. Mehrere Stellen kommen auch in verschiedenen Werken des *Leo Allatius* vor, die ebenfalls als *praesidia critica* gebraucht wurden, namentlich in den späteren, durch Hrn. *Artibani* abgeschriebenen Capiteln. Kann nun jene Vergleichung der gedruckten Stellen noch Statt finden, so ist sie eine angenehme Bereicherung des *Specimen variantium*. Nothwendig erscheint sie nicht. Sehr oft muss man sich ja mit 2, oft sogar mit einer einzigen Handschrift zufrieden geben, wenn man einen noch ungedruckten Text publicirt (1).

Noch « nachträglich » berichtet Hergenröther zwei Beispiele von Textänderungen, die er selbständig vorgenommen hat. Erst jetzt hat er — leider zu spät — aus Bandini Cata-

(1) Aus Brief Nr. 33 vom 27. 2. 1857.

logus MSS Bibl. Mediceae Laurentianae 1764 eine weitere Handschrift von der Schrift über den Ausgang des Heiligen Geistes ([1]) mit der Widerlegung vonseiten eines unierten Griechen (Bekkos) entdeckt. Doch hofft er, diese Handschrift auf seiner Italienreise näher einzusehen ([2]). Im folgenden Briefe erklärt Hergenröther, warum er in der Vorrede zwar ohne den Namen des P. Huber zu nennen, doch darüber Auskunft geben musste, auf welche Weise er an die römischen Handschriften gekommen sei. Gleichzeitig legt Hergenröther die textkritisch schwierigste, allem Anschein nach verdorbene Stelle der ganzen Schrift dem P. Huber vor. Sie muss aber in ihrem Wortlaut ganz gesichert sein, da von ihr einige geschichtliche Feststellungen abhängen. Photius hatte nämlich behauptet, Papst Nikolaus I. habe zwar der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes auch aus dem Sohne im geheimen zugestimmt, aber es nicht gewagt, das Filioque öffentlich in das Glaubensbekenntnis einzufügen. Letzteres nahmen aber bis zu Hergenröthers Zeit einige namhafte Gelehrte an. Hergenröther selbst vertraut an dieser unsicheren Stelle sehr dem Allatius, und im übernächsten Brief ([3]) erfahren wir, dass Allatius tatsächlich in der Hauptsache die Stelle richtig verstanden nnd übersetzt hat.

P. C. Hochwürdiger, hochverehrter P. Huber!

In der Ausarbeitung meiner Vorrede habe ich mich ganz nach Ihren Wünschen, die mir Befehle waren, gerichtet. Da ich aber doch hier Rechenschaft geben muss, wie ich, ohne nach Rom zu gehen, zu den röm. Handschriften gekommen bin, so habe ich ohne Namensbezeichnung den Ausdruck « *amicus* » für den gewählt, der mir so sehr behilflich war. Das « *amicus* » sagt freilich zu wenig und drückt das Verhältniss, in dem ich zu Ew. Hochwürden stehe, nicht recht aus: es schien nur die beste unbestimmte Bezeichnung. Ich bitte daher um Verzeihung, dass ich, um Ihren Wünschen nachzukommen, denjenigen nur meinen Freund genannt habe, den ich eigentlich meinen Vater nennen muss.

([1]) Laurent. plut. VIII cod. 26, vgl. Hergenröthers Ausgabe MG 144/727.
([2]) Vgl. Brief Nr. 34 vom 8. 3. 1857.
([3]) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, unten S. 50.

Das Buch liefert jedenfalls einen reichen Stoff für den Theologen und den Historiker, eine nähere Kenntniss der schismatischen Theologie und ihrer Entwicklung, eine Übersicht der Waffen, mit denen man katholischerseits die Angriffe der Photianer zurückwies. Historisch ist die schon von Card. Mai angeführte Stelle über Johann VIII von grosser Wichtigkeit und eine andere von Allatius angeführte über Nikolaus I, woraus die Ansicht von Baronius bestätigt wird, dass die römische Kirche zur Zeit dieses Papstes den Zusatz *Filioque* noch nicht im *Symbolum* recitirte. Leider ist diese Stelle mir trotz des vatikan. Textes, trotzdem dass *Allatius* sie griechisch und latein. angibt, noch dunkel wegen eines Zwischensatzes, wo im Griech. leicht etwas fehlen kann. *Allatius* gibt sie in der Schrift *contra Robertum Creyghton Exercit. Romae 1665 p. 231.* Sie steht *Cod. Vat. f. 207a Cod. Palat. f. 247b Colum. ante p. 313* wahrscheinlich *p. 311.* Allatius gibt sie lateinisch also: *Quod si quis post eos dolosa et ad omnia audendum projecta lingua: neque enim aperto capite contra optima Deoque gratissima niti audebat, s e d n e c tremendum fidei in ore omnium circumduci s o l i t u m, sententiae suae tegumentum praetexens, dictum piissimum et maxime honorandum Ecclesiarum opus attondit vel laesit; neque enim mei propositi est sceleratas actiones edicere; ipse sciverit, quin imo amare iam novit etc.* Die Hauptsache ist klar; nur die Worte *sed nec — praetexens* sind schwer; das *solitum* steht nicht im Griechischen, weder in der Abschrift des Hrn. *Artibani* aus dem *Vat.* noch bei Allatius. Das Griech. lautet: εἰ δέ τις μετ᾽ ἐκείνους γλώσσῃ δολερᾷ καὶ τιμῆν (so *Vatic.;* Allatius gibt richtig τί μὴ (!)) πλαττομένῃ· οὐ γὰρ ἐθάῤῥει γυμνῇ κεφαλῇ πρὸς τὰ κάλλιστα καὶ θεοφιλέστατα παρατάττεσθαι (*in marg. posteriori manu* ἀλλ᾽ ὡς οὐδὲ. So *Vat.* ähnlich *Pal.* dagegen Allatius nur: ἀλλ᾽ οὐδὲ) τὸ φρικτὸν τῆς πίστεως ἀνὰ χειλέων ἁπάντων περιφέρεσθαι (sollte εἰθισμένον fehlen?) προκαλυμμα (!) τῆς γνώμης θέμενος τὸ ῥηθὲν θεοσεβέστατον κ. ὠφελιμώτατον ἔργον τῶν ἐκκλησιῶν περιέκειρέ τε καὶ ἐλυμήνατο (!)· οὐκ ἐμὸν γὰρ ὀνόματι τὰς παλαμναίους πράξεις διεξιέναι. αὐτὸς ἂν εἰδείη· μᾶλλον δὲ πικρῶς οἶδεν (!) ἤδη u. s. f. Das Weitere ist klar. Da hier der Text noch nicht feststeht, so ist auch der Sinn des *Incisum* ἀλλ᾽ ὡς οὐδὲ — θέμενος noch sehr unklar. Um diese Stelle für die Geschichte benützen zu können, müsste der Text ganz sicher sein. Einstweilen habe ich mich an *Allatius* gehalten. Kommen Ew. Hochwürden vor Ostern noch einmal in die *Vatic.* und können den *locus* nachsehen, zugleich mit den anderen, so wäre es sehr gut. Meine Requisitionen waren schon vielfältig beschwerlich.

Bei dieser Stelle zog ich einen sehr gewandten Philologen zu Rathe, der der Ansicht war, es müsse am Text etwas defekt oder korrupt sein ([1]).

Da inzwischen der Druck des griechischen Textes beendet ist ([2]), nimmt Hergenröther dankbar P. Hubers Vorschlag an, noch einmal den Druck mit allen drei Handschriften der Vaticana zu vergleichen; nützt dieses auch nicht mehr der eigentlichen Ausgabe, so dient es doch, wie Hergenröther meint, ihm selbst zur Belehrung ([3]). Deshalb fügte er von jetzt ab den Briefen jedesmal einige Bogen seiner Ausgabe bei, da dieses die beste Möglichkeit der Uebersendung ist ([4]). — An dieser Stelle erscheint es angebracht, als bestes Beispiel der Arbeitsweise Hergenröthers, den umfangreichsten, schon öfter herangezogenen Brief vollständig wiederzugeben.

P. C. Hochwürdiger, hochverehrter P. Huber!

Indem ich vorerst meinen Glückwunsch zu dem heil. Osterfeste wiederhole, an dem ich mich besonders im Geiste nach Rom versetze, spreche ich Ew. Hochwürden meinen tiefsten Dank aus für die neuerdings übernommene Mühe. Was die von *Allatius* citirte Stelle über Papst Nikolaus betrifft, so ist das ἀλλ᾽ ὡς οὐ δεῖ jedenfalls anzunehmen; das Ganze bleibt freilich immer noch dunkel und verworren. Doch scheint mir *Allatius,* zumal wegen der anderen von ihm gleichfalls *c. Creyght.* citirten Stelle des Buches, wo Photius sagt, er könne keinen Urheber der neuen Lehre nennen, so sei sie ἀκεφάλη, den Sinn im Ganzen getroffen zu haben. Die Hauptgedanken sind die 1) *Priores Pontifices symbolum eodem modo ac nos professi sunt.* 2) *Nicolaus aliter sentiebat nec tamen audebat aperta fronte iis adversari.* Die Schwierigkeit oder Dunkelheit liegt darin, wie er sich zum Symbolum verhalten, inwiefern er seine Lehre vorgetragen und doch nicht ganz offen vorgetragen haben soll. Man könnte nun so konstruiren: *Si vero quis post eos l . . . (neque enim audebat aperto capite contra optima Deoque gratissima niti, verum quod non oporteat tremendum fidei in ore omnium circumferri, sententiae suae te-*

([1]) Aus Brief Nr. 35 vom 14. 3. 1857.
([2]) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 10. 1857, S. 51.
([3]) Vgl. Brief Nr. 39 vom 30. 4. 1857.
([4]) Vgl. Brief Nr. 38 vom 24. 4. 1857.

gumentum praetegebat) dictum piissimum . . . attondit vel laesit (meum enim non est nominatim sceleratas actiones recensere): ipse sciverit (Nachsatz). Das οὐ γὰρ ἐθάῤῥει habe auch ich als Zwischensatz in Parenthese gesetzt, und diese bis θέμενος ausgedehnt; das εἰθισμένον ist nach der Lesart ὡς οὐ δεῖ nicht mehr nöthig. Das Particip θέμενος würde anakoluthisch für ἔθετο stehen, ὡς = ὅτε. Der Sinn wäre: Er nahm zum Vorwand seines Nichtoffenauftretens, dass dieses erhabene Geheimniss nicht vor dem *vulgus* verhandelt werden soll. Ich halte mit *Baron. a. 883 n. 35* ([1]) und *Leo Allatius* dafür, dass die röm. Kirche unter *Nicolaus I* wie unter *Leo III* das *Filioque* noch nicht im Symbolum recitirte. Ich sehe aber wohl, dass das Ganze auch eine andere Deutung zulässt, besonders auch das ὡς für ὥσπερ stehen könnte.

Die in den letzten Briefen Ew. Hochwürden zur Benützung mitgetheilten Bemerkungen habe ich für Vorrede gebraucht, wo doch von den Handschriften zu handeln ist. Inzwischen ist der Druck des griechischen Textes auf 7 Bogen vollendet worden, da die Druckerei eine allzulange Unterbrechung höchst ungern sah und zwar in der Hauptsache sehr korrekt. Zur Vergleichung ist auch das in der *Panoplia* des Euthymius stehende Werkchen gleichen Inhalts beigegeben worden, wovon ich in Wien 2 Handschriften vorfand, die hie und da abweichen und darum hier benützt worden sind. Bereits ist der Druck der dazugehörigen latein. Abhandlung im Gange, der viel rascher geht und etwa 12 Bogen einnehmen wird. Nun haben sich Ew. Hochwürden erboten, eine vollständige Vergleichung der 3 Codices mit dem gedruckten Texte vorzunehmen, was allerdings sehr sachdienlich wäre und mich aufs Neue zum grössten Danke verpflichtet. Momentan hat indessen die Versendung noch Schwierigkeiten. Von den späteren Correkturbogen habe ich nur immer ein Exemplar erhalten, das stets wieder in die Druckerei zurückging; von der Correktur, die sehr mühsam war, habe ich nichts mehr; ich besitze nur die s. g. Aushängebogen, die ich bei der Correktur der Abhandlung, die sich darauf bezieht, benützen muss, und deren Übersendung bei dem starken Papier sehr voluminös ist. Ich habe daher erst an die Druckerei schreiben müssen, um ein neues Exemplar zu erhalten, was die Sache leicht sehr verzögern kann, da ich nicht weiss, ob die reingedruckten Bogen noch in der Druckerei (in Weissenburg) liegen oder schon an den Verleger (in Regensburg) abgesandt sind. Einst-

([1]) D. h. Baronius, *Annales,* ad annum 883, n. 35.

weilen sende ich den 2ten Bogen, dem ich die anderen bald nachsenden zu können hoffe. Indem diese nach und nach vervollständigt werden, gelangt so vorerst wenigstens 1 Exemplar nach Rom; mit den anderen, die nach Vollendung des Buches zu senden sind, wird es ohnehin länger dauern, wenn sie nicht gar verlorengehen, wie von Denzingers Sendung zu fürchten ist. Jedenfalls muss ich mich dann sehr nach sicherer Beförderung umsehen. In Betreff der noch zu sendenden Bogen wünschte ich zu wissen, ob nicht etwa einzelne in der Art wie z. B. Zeitungen, die hiesige Wochenschrift, blos mit Umband und Adresse geschickt werden können.

Merkwürdigerweise stimmt in vielen Punkten der *Cod. Columm.* mit meinem *Monac.* überein. Es mögen wohl, obschon ich nur vom *Monac.* die Varianten genau verzeichnet, manche Lesarten nicht genau sein. Z. B. *p. 10* Note 15 bemerkten Ew. Hochwürden zur Revision meines Münchener Textes, die ich auf 3 Bogen Briefpapier Ihnen zugesandt, zu den Worten: ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλ' οὐκ ἐκ τοῦ υἱοῦ θεολογ. ganz kurz: *deest* ἐκ; daher nahm ich, der grösseren Autorität des *Vatic.* folgend, in den Text das ἐκ nicht auf. Dagegen besagen Ihre unter dem 1. April d. J. mir zugesandten *notamina,* dass ἐκ in *Col. Pal. Vat.* steht, womit die Voraussetzung jener Textänderung wegfällt. Ebenso ward *p. 16 c. 13* οὐ βιάζονται, das *Col. Pal. Mon.* haben in ἐκβιάζονται geändert, da ich damals wohl die 2 Lesarten kannte und bei Ihrer Textrevision über den einen *cod.* zweifelhaft blieb, welcher *cod.* letzteres habe, aber doch dem *Vat.* den Vorzug einräumen zu müssen glaubte. Es stand nämlich: ἓν ἐπ'. α'. συν. ἐκβ. P ἓν ἐπ'. α'. σ. οὐ βιάζ. *posteriori manu* ἐκ. Wohin die Bemerkung gehöre, war *dubium* (1); mir schien es, der *Vat.* lese schlechtweg ἐκβιαζ; der *Palat:* οὐ βιάζ. und habe das ἐκ nur *posteriori manu* korrigirt. Dagegen lehren Ihre neuesten *notamina,* dass *Palat.* u. *Col.* οὐ β. lesen und das ἐκβ. *im Vatic.* später korrigirt ist, wonach οὐ βιάζονται sicher das ursprüngliche ist. So habe ich einigemal den *Monac.* verlassen und zwar nur aus Deferenz gegen die *putative L. A.* älterer Handschriften. An und für sich sind das Kleinigkeiten, auf den Gedanken selbst haben sie keinen Einfluss, und ich weiss zudem, wie schwer es ist, zumal bei meinem enge und schlecht geschriebenenen Texte, sich sogleich zurecht zu finden, und alle Einzelheiten zu beachten. Eine genaue Controle könnte in meiner Edition noch manche unrichtige Angabe ent-

(1) D. h. εἰς ἓν ἐπ' αὐτῶν συνελθεῖν ἐκβιάζονται (Editio Hergenr. p. 16, c. 13). — Posteriori manu konnte sich auf jede der beiden Handschriften beziehen.

decken, obschon eine solche kaum so bald angestellt werden wird. Zum Glücke habe ich von da an, wo der *Monac.* aufhört, (den ich noch während des Druckes vor mir hatte und sehr genau verglich) nur sehr wenige abweichende Lesearten notirt; die Noten beim letzten Theile sind meistens sachlich; ausserdem sind die Schwierigkeiten minder bedeutend. Aber auch in dem vom *Monac.* gegebenen Theile sind Varianten des *Vat.* u. *Pal.* nur selten notirt; wie Sie dieselben verzeichneten, waren es auch nicht viele. Mögen also noch grosse kritische Versehen in dieser Ausgabe zu entdecken sein, für die mich irgendein unbilliger Recensent beim Schopfe nehmen könnte, was ich ganz gut zu ertragen wüsste, so beruhigt mich vor allem der Gedanke, dass das doch nur ein Erstlingsversuch ist, der mir Gelegenheit zu Vorstudien in diesem Fache geben sollte, wobei es zwar immerhin gut ist, dass mann sich an Vorsicht und Accuratesse gewöhnt, wobei aber noch keine *editio omnibus numeris absoluta* erwartet werden kann ; ferner bin ich auch überzeugt, dass nur *minutiora* zu solcher Kritik Anlass geben können und die Hauptsache nicht verfehlt ist, nachdem sie mit grösstmöglicher Aufmerksamkeit behandelt ward und die schwierigeren Stellen nach den vorhandenen Materialien genugsam erwogen worden sind.

Die noch zu sendenden Bogen, die ich nach und nach vervollständigen werde, können recht gut zuletzt zu einem Buche vereinigt werden, bevor die anderen Exemplare ankommen. Natürlich schreitet der Druck der lat. Abhandlung weit rascher vorwärts als der des Griech., sodass im Juni das Ganze vollendet werden kann. Die drei Theologen *Hugo Etherianus, Joh. Veccus* und *Leo Allatius,* die dieses photianische Buch am meisten benützt und gewürdigt haben, bilden auch die 3 Hauptschriftsteller in der Widerlegung für den antithetischen Teil, um die sich aber viele Kirchenväter und bewährte Theologen, St. Thomas, Bessarion, Petavius, usf. gruppiren. Der Gedanke Ew. Hochwürden, noch den *Nicetas Thessal.* der Widerlegung anzureihen, gefiel mir sehr wohl; aber ich zweifle, dass der Text noch zur rechten Zeit benützt werden kann, zumal da der Verleger nach Beendigung des Druckes meiner lat. Abhandlung das Buch auch bald veröffentlichen möchte. Indessen habe ich den Plan, einen Supplementband zur *Graecia orthodoxa* des *Leo Allatius* ganz in derselben Form ohne weiteren kritischen Apparat, zusammenzubringen, wofür ich schon Manches, namentlich einen unedirten, ziemlich langen und werthvollen Traktat des *Card. Bessarion e cod. Mon.*, wovon ich schon früher schrieb, in Bereitschaft habe, an den sich passend diese

und ähnliche Schriften anschliessen könnten. Sollte in der von Ihnen angegebenen Art die Ausführung nicht mehr zustande kommen, so wäre die zweite Art der Bekanntmachung vielleicht die beste. Ich sehe in dieser Beziehung der verheissenen Sendung Ew. Hochwürden mit Interesse entgegen. In Betreff alles dessen, was ich sage, bitte ich Dieselben (1) inständig, mir stets Alles, was Sie zu bemerken für nöthig erachten, mit gewohntem Freimuth zu sagen; ich weiss nur zu gut, dass ich trotz eines öffentlichen Lehrstuhls noch lange nicht über den Anfänger in gelehrten Arbeiten hinausgekommen bin.

Was nun die anderen Schriften betrifft, so will ich der Reihe nach meine Bemerkungen anreihen. 1) Der Brief *ad oecon. Eccl. Antioch.* (nach Ihrer ersten Angabe *Cod. Col. 34 sive 38 p. 324*) ist griechisch edirt bei dem auch von *Card. Maius* erwähnten *Anthimus Rhemnicensis*, in dessen Τόμος Χαρᾶς (gedruckt Sept. 1705 in der Walachei). Ich habe aber diese Ausgabe weder in München noch in Wien (wo sich sonst viele in der Walachei gedruckten Bücher finden), auftreiben können; Cardinal *Mai* kannte sie, sowie früher *Fabricius*. Für die Inhaltsübersicht bin ich sehr dankbar. Das was Phot. *de vita sua* sagt wäre mir besonders interessant. Die Briefe an Papst Nicolaus habe ich vor mir; derselbe Τόμος Χαρᾶς gab sie zuerst griechisch; daraus hat sie *Abbé Jager, Histoire de Photius* wieder abdrucken lassen; nur jener Brief *ad episc. et oecon. Ant.* fehlt mir noch allein. 2) Die ἐκλογαὶ *Metrophanis* oder die 4 Bücher des Photius bei *Galand. t. XIII* habe ich bereits benützt. 3) Das *opusc. contra Francos* wäre wegen der Disciplinarpunkte höchst wichtig und seine Auffindung erwünscht. Ebenso die im vorigen Briefe mit ihrem Anfange beschriebene *Oratio Vecci de Pace*, ἦν ἂν μακάριον, anfangend. 4) Die *Acta Conc. VIII* in *Cod. Octob. 27*, die nach Ihrer Mittheilung von denen bei *Mansi XVII 373 seq.* edifferiren (!), füllen vielleicht eine grosse Lücke aus, Photius hielt circa 5 Concilien (nach Allatius); eines gegen Papst Nicolaus soll er ganz fabricirt haben; neuere protest. Kritiker bestreiten es. Sind die Akten vom wirklichen achten ökumen. Concil von 869 unter Hadrian II und Ignatius, sowie von der bei den Schismatikern oft als VIII Concil bezeichneten *Synodus Photiana* von 879–880 verschieden, so sind sie jedenfalls ein überaus w i c h t i g e r h i s t o r i s c h e r F u n d, der, wie ich gar nicht zweifle, der katholischen Sache dienlich ist. Der Codex wäre noch näher zu betrachten.

(1) = bitte ich Sie, Hergenr. braucht hier eine ungewohnte Höflichkeitsform.

Die *Vita S. Ignatii* würde wohl kaum ausführlicher sein als die des *Nicetas David* bei *Mansi, Conc. t. XVI ante Conc. VIII p. 211.* Bei Abgang nähere Notizen kann ich noch nicht weiter urtheilen. 5) Über *Nicetae Thessal. dialogi* bin ich auf das was, mir Ew. Hochwürden nach Ostern zu senden verheissen haben, jedenfalls sehr gespannt.

Ich erachte einen Überblick der ganzen schriftstellerischen Thätigkeit des Photius für sehr sachdienlich; ich habe seine Amphilochia geprüft, die aber an Zahl und Reihenfolge in den Handschriften sehr differiren. Der Card. .Mai zählt 315, *Montfaucon (Biblioth. Coislin. Paris 1715, p. 326–345)* 308, aber in anderer Folge und Stellung, der Turiner Codex 310 V 11 *(Cod. MSS Bibl. Reg. Taur: Athen. Taurini 1749 P. I. p. 108 seq.)* 297 [1]. Die meisten Quästionen sind edirt, aber doch noch nicht alle, wie *Mai* glaubte. *(Nova Coll. t. IX p. 158 nota)* Ich erlaube mir, einem späteren Briefe eine Übersicht mit der Bitte bei zufügen, die in der Reihenfolge fehlenden Nummern, deren nicht zu viele sind, nach Aufschrift und Anfangsworten aus dem *cod. Vatic.* beifügen zu wollen. Nach *Montfaucon (l. c. q. 173-182)* gehören hierher auch die philosophischen Erörterungen *de decem categoriis Aristotelis;* ich habe sie in einem Münchener Codex des 13 Jahrh., der sehr beschädigt und mit so winzigen Buchstaben geschrieben ist, dass er nur mit einem Vergrösserungsglas gelesen werden kann, gefunden. Die kanonistischen Arbeiten, *Syntagma, Nomocanon, etc.* die Bibliothek u. mehreres Andere habe ich bereits durchgesehen und vielfach benützt. Im kanonischen Rechte der Griechen hat aber Photius die Vorarbeiten expilirt, für sich wenig geleistet, einige Zusätze abgerechnet. Es ist wie bei den Amphiloch. Quästionen, von denen ich neulich schrieb. Seine Hauptstärke ist eine in seiner Zeit unerhörte Belesenheit; es concentrirt sich in ihm das ganze Wissen der damaligen Byzantiner. Dies ist für den Geschichtsforscher immerhin wichtig; zudem haben seine Bibliothek und auch seine Amphilochien viele sonst verlorene Arbeiten der Kirchenväter theilweise gerettet.

Der Brief ist sehr lange geworden; aber Ew. Hochwürden gaben mir einem überaus reichen Stoff an die Hand und stellen noch mehr für die Zukunft in Aussicht [2].

[1] D. h. Cod. Mss. Bibliothecae Regiae Taurinensis: Athenaeum, Taurini 1749, Pars I, p. 108 seq.

[2] Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, es folgen noch einige persönliche Angelegenheiten.

Schon in diesem Brief erwähnt Hergenröther den Codex Ottobon. 27, der auch das Werk de Spiritus Sancti mystagogia enthielt. Da aber später diese Handschrift sich als nahe verwandt mit der Münchner erwies, hatte dieser Fund auf die Feststellung des Textes keinerlei Einfluss (1). Allerdings bleibt die Frage unbeantwortet, ob in Ottobon. 27 nicht noch Schriften aus der Zeit des Florentiner Konzils standen (2).

2. Die Briefe an P. Huber geben auch über die Gründe, die Hergenröther zur Herausgabe dieser Streitschrift des Photius veranlassten, sowie über die Ziele, die er dabei zu erreichen suchte, manche wertvolle Auskunft. Einmal handelte es sich um ein bestimmtes Thema, die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes, dann würde die notwendige Behandlung der falschen Meinung des Photius über diese Lehre die eigentliche Lebensbeschreibung allzusehr belasten (3). Das sind die Gründe für Hergenröthers «Prodromus». Dieser enthält ausser dem griechischen Text mit den dazugehörenden Anmerkungen (4) eine längere lateinische Abhandlung des Herausgebers. Diese gibt erstens eine Einführung in die Art des Buches und die näheren Umstände seiner Abfassung, zweitens stellt sie die Beweise ‹ ex auctoritate › zusammen und erweist sie als nichtig, drittens stellt sie die falschen Grundsätze des Photius heraus und widerlegt viertens die einzelnen Trugschlüsse der Schrift unter dem Beistand bewährter Theologen. Diese Abhandlung oder Widerlegung ist länger als die Schrift des Photius, man kann diesem eben nicht immer in gleicher Kürze antworten. Als seine Hauptstützen beim Zurückweisen des Photius nennt Hergenröther wiederholt Leo Allatius, Johannes Bekkos und Hugo Etherianus. Hinzugezogen werden noch die

(1) Vgl. die Briefe Nr. 40 vom 15. 5. 1857 und Nr. 42 vom 5. 6. 1857, vgl. auch Vorrede der Ausgabe S. XVIII; – ein genaues Verzeichnis aller Handschriften findet sich in Ph. III, S. 154 n. 7.

(2) Vgl. Brief Nr. 55 vom 28. 2. 1861, unten S. 86, wo diese Handschrift nicht mehr genannt wird.

(3) Vgl. auch Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, unten S. 71.

(4) Eine Art Zusammenfassung, die sog. 14 Beweise, sind aus der Panoplia des Euthymius Zigabenus beigegeben (vgl. Vorrede, S. XX ff); diese widerlegte Bekkos in der Graecia Orth. (vgl. Ph. I, S. 154 und die Briefe Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 51, und Nr. 40 vom 15. 5. 1857).

grössten Theologen des Abendlandes (1). Leider konnten die Dialoge des Nicetas von Thessalonich nicht mehr zur Widerlegung benutzt werden (2).

Die Ausgabe des Buches von Photius sammt den dazu gehörigen theologischen Noten soll unabhängig von meiner grösseren Arbeit, die dann in diesem Theile auch darauf zurückweiset, in einer kleineren Schrift erfolgen, die nach der Vorrede den Text des Buches mit kleineren Noten, dann eine kurze Abhandlung zur Widerlegung umfasst. Hier handelt es sich nur um die Lehre vom heil. Geiste, die nach den Vätern und den besten Theologen, soweit es zur Widerlegung des Photius nöthig, dargestellt wird, während das grössere Werk die Geschichte des Erzschismatikers mit mehreren kirchenrechtlichen und literargeschichtlichen Fragen in einer umfassenden, von den Anfängen des byzantinischen Patriarchats ausgehenden Behandlung darstellen soll. Es scheint in jeder Beziehung passend, die nur *de processione Spiritus Sancti* handelnde Schrift sammt dem was dazugehört, vorauszuschicken, und dann im Zusammenhange der grösseren Schrift nur das Nöthige daraus kürzer zu geben. Die Widerlegung selbst ist fast nur ein Gewebe von Texten berühmter Theologen, welche dieselben oder ganz ähnlich Einwürfe schon erledigt haben. Mein hierfür gesammeltes Material ist so reichhaltig, dass das Ganze trotz der nun von mir vorgenommenen Abkürzungen schon ein Buch für sich ergibt.

Ich glaube, im Ganzen wird diese Arbeit, ein *Prodromus* des grösseren Werkes, billigen Anforderungen genügen, dazu noch tiefer forschenden Dogmatikern Anlass bieten, manche Argumente dieses Dogma vielseitiger zu entwickeln, und Manches in der Dogmengeschichte noch besser aufzuhellen. Die Abhandlung umfasst 4 Abschnitte: I. Anlass und Zeit der Abfassung des photianischen Buches — Art seiner Polemik. II. Die Argumente *ex auctoritate,* die das Schisma fälschlich anführt, und die Art, wie es die der Katholiken zu entkräften sucht — Widerlegung dieser Versuche. III. Die falschen Principien und Voraussetzungen, von denen Photius ausgeht (sie werden grossentheils schon von *Joh. Veccus* und *Leo Allatius* nachgewiesen).

(1) So erwähnt Hergenr. in den Briefen Nr. 24 vom 4. 3. 1856, oben S. 39 und Nr. 26 vom 2. 6. 1856 die Graecia orthodoxa als Sammlung von Widerlegungen; in Brief Nr. 26 den hl. Thomas; zu Hugo Etherianus vgl. auch Brief Nr. 33 vom 27. 2. 1857. In Brief Nr. 45 vom 23. 8. 1857 wird Petavius als theolog. Gegner des Photius über den Allatius gestellt.

(2) Vgl. Brief Nr. 45, über Nicetas vgl. auch das Ende dieses Aufsatzes.

IV. Die einzelnen Sophismen des Photius, zu denen die Antworten bewährter Theologen gegeben werden — natürlich in lateinischer Sprache mit mehreren griech. Texten. Diese Abhandlung nimmt den grösseren Theil des Buches ein, die Schrift des Photius den kleineren; denn widerlegen kann man nicht immer mit der Kürze, in der die Objektion auftreten kann; übrigens ist im Allgemeinen die Proportion gewahrt. Das Manuscript ist nun druckreif bis auf den letzten Theil der Vorrede, wo noch der *Cod. Colum.* erwähnt werden soll. Die grössere historische Arbeit schreitet ebenfalls vorwärts, braucht aber noch geraume Zeit. Diese Abtheilung hat wenigstens den Beifall meiner Freunde gefunden und scheint sachgemäss; das Thema vom Ausgang des hl. Geistes ist für sich wichtig genug, um ein besonderes Büchlein in Anspruch zu nehmen; der geschichtliche Stoff aber, die kritischen Fragen wie z. B. über das achte ökumenische Concil, die Darstellung des entarteten Griechenthums jener Zeit, die allmählige Ausbildung des Schisma ist ebenfalls von grossem Umfang und dieser würde durch eine nähere Behandlung jenes Dogma nur allzusehr anschwellen, wofern hier auf Sophismen im Einzelnen Rücksicht genommen werden sollte (1).

Es kommt also nicht so sehr auf Hergenröthers eigenes Urteil an, als auf das der Väter und grossen Theologen. So fühlt er sich trotz der geringen Meinung von seinem Können sicher und kann bei dieser Gelegenheit den Protestanten zeigen, dass die katholische Kirche die Veröffentlichung einer Schrift ihrer Gegner nicht zu fürchten braucht (2). Doch gibt er P. Huber nicht recht, der seine Widerlegung für weit besser als das Werk des Photius hält; es sind nach Hergenröthers Ansicht doch nur « Stromata » (3). Auch hat die Widerlegung nicht immer die gleich starke Fülle der Beweise, sie hält sich eben an den dargebotenen Stoff der Theologen und tut leichte Schlagworte nur kurz ab (4). Hergenröther selbst erwartet gerade über diese Widerlegung ganz verschiedene Urteile in den Besprechungen (5). Er wollte ja keineswegs jede Klei-

(1) Aus Brief Nr. 31 vom 9. 12. 1856.
(2) Vgl. Brief Nr. 27 vom 7. 6. 1856.
(3) Vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857, unten S. 61.
(4) Vgl. Brief Nr. 42 vom 5. 6. 1857.
(5) Vgl. Brief Nr. 43 vom 25/27. 6. 1857, unten S. 68.

nigkeit behandeln oder gar eine erschöpfende Entwicklung dieses Lehrstreites geben, sondern nur einen Beitrag liefern zur Ueberwindung der falschen Beweise des Photius (1).

Auf die textkritischen und sachlichen Anmerkungen legt Hergenröther einen gewissen Wert, er ist das einfach seiner Stellung als Professor an einer deutschen Universität schuldig. Sie « dienen meist zur Erklärung, geben die Bemerkungen von Leo Allatius und Mai wieder, die Uebersetzungen bei *Hugo Ether*, *Allat*, *Mai*, dann Parallelstellen aus den schon edirten Schriften, Notizen über die historischen Fragen, während die eigentliche Widerlegung in der darauffolgenden lat. Abhandlung gegeben ist » (2).

P. Huber ermahnte seinen jüngeren Freund bisweilen, und Hergenröther versichert, der zu veröffentlichende Text könne nicht leicht zu schlechten Zwecken benutzt werden (3), er selbst aber lasse sich auch von der Gelehrsamkeit dieses Schismatikers trotz des vielen Forschens in seinen Schriften nicht blenden (2). « Das Buch des Photius hat ein grosses dogmengeschichtliches Interesse und dient vielseitig zu seiner besseren Beurtheilung und Charakteristik » (3). Trotzdem glaubt Hergenröther, weil es die Schrift eines Irrlehrers ist, sei eine lateinische Uebersetzung nicht das Rechte. Zu diesem Hauptgrund kommen noch andere: Da einiges schon übersetzt ist (in den Anmerkungen, den Anführungen aus Leo Allatius und Hugo Ether. und anderswo), hätte Hergenröther doppelte Arbeit leisten müssen; dann erwartete er seiner Zeit noch textliche Berichtigungen durch Codex Colum. Er gab also aus diesem und anderen Gründen (vgl. dazu die Vorrede der Ausgabe) die schon zu einem Drittel fertige Uebersetzung wieder auf (4).

(1) Vgl. Brief Nr. 45 vom 23. 8. 1851.

(2) Vgl. Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, unten S. 71.

(3) Vgl. Brief Nr. 24 vom 4. 3. 1856, oben S. 39.

(4) Später hat Migne gegen Hergenröthers und des Verlegers Manz' Willen diese Ausgabe einfach im Band 102 seiner Reihe abgedruckt und die Übersetzung des Catiforus aus Venedig hinzugegeben, die Hergenr. alleine ihm überlassen wollte (vgl. Ph. III, S. 9 n. 19, - in Brief Nr. 59 vom 2. 5. 1862 erwähnt er nur gelegentlich der Übersendung dieses Bandes 102 an P. Huber die Tatsache des Abdruckes).

Dass ich keine lat. Version dem griech. Texte beifügte, ersahen Ew. Hochwürden bereits. Die Gründe, die mich dazu bestimmten, waren folgende. 1) Da das edirte Buch eine häretische Schrift ist, so kann es sich nicht darum handeln, es Vielen zugänglich zu machen und den Gelehrten ist sicher eine Version nicht nöthig. 2) Da ich bereits in den Noten die Übersetzungen mehrerer Stellen bei *Hugo Etherianus, Leo Allatius* und *Mai,* die zum Theil kritischen Werth haben, gegeben, doch aber nicht immer davon befriedigt war, so hätte ich von manchen Stellen doppelte Übersetzung geben müssen. 3) Manches ist in der Abhandlung übersetzt, Anderes aber im Auszuge lateinisch mitgetheilt. 4) Da ich noch während des Druckes vom *Colum.* noch Aufschlüsse erwartete, so hätte ich die Übersetzung nicht gleich rein – und feststellen können; es wären hier fortwährend Änderungen nöthig geworden, welche die Arbeit sehr erschwert hätten. Aus diesen und anderen Gründen, welche meine *Praefatio* entwickelt werden (!), glaubte ich von der vollständigen Übersetzung des Ganzen Umgang nehmen zu sollen, obschon ich bereits 1/3 derselben ausgearbeitet hatte. Es schien mir das hier am Orte, während ich bei anderen Publikationen, wie Bessarion *etc.* eine Übersetzung beizugeben gesonnen bin. Ich glaube, Ew. Hochwürden haben sich als Sie die Bogen 7-9 erhielten, dieses wohl gedacht.

Was das Verzeichniss der *qu. Amphiloch.* angeht, so gibt *Mai Nova Coll. t. IX* wohl ein solches, aber nur von den 130, von ihm in diesem Bande edirten, während die Gesammtzahl im *Codex,* wie er *Praef. t. I* sagt, sich auf 315 beläuft. In der lat. Übersicht *t. IX* gibt der Cardinal die 130 mit vorlaufenden Nummern, während er im griech. Texte mit griech. Lettern die Zahl angibt, wie sie in der Handschrift stehen. Nach letzteren, d. h. nach den Nummern des griech. Textes, ist mein Verzeichniss eingerichtet; darin sind die im I Bande der *Nova Coll.* sowie die von *Scottus* edirten aufgenommen. Hierzu gehören noch 3 von *Montfaucon Bibl. Coislin* 6 in *Canisii Lectiones antiquae ed. Basnage t. II* edirte, die alle zusammen noch nicht die Zahl von 315 ausfüllen, auch wenn man viele hierher gehörigen *epistolae* hinzunimmt. Desshalb wäre eine Angabe der in meinem Verzeichnisse fehlenden Stücke bis Nr 270, von wo an sie Card. Mai in der Ordnung mittheilt, sehr erwünscht.

Ew. Hochwürden Schreiben vom 13ten d. M. zeigt, dass Sie die Verwandtschaft des *Monac.* mit dem *Ottobon.* ebenfalls wahrgenommen haben und diese ist wirklich eine sehr innige. Der *Monac.* gehört ins Ende des XV oder Anfang des XVI Jahrhunderts; es wäre

noch sehr gut zu wissen, ob der *Ottobon.* ungefähr älter ist und ob er auch spätere Schriften, wie die der griech. Theologen zur Zeit des *Florent.* gleich diesem enthält. Der Anfang *f. 385a* κατὰ λατίνων. Τίς ὅλως ἀνάσχοιτο ist wirklich *verbotenus* aus der gedruckten *encyclica,* die 14 Argumente enthält; ganz so steht Alles in meinem *Monac.* wie ich ihn in der Vorrede beschrieben habe; mit den Worten τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς .τ.οῦ(!) ἁγ. πνς μυσταγωγίας (1) schliesst sich auch dort ohne Unterscheidung eines speziellen Titels unser Buch an. Für die gesammelten Lesearten des *Col.* bin sehr dankbar. Ich kann sie jetzt noch recht benützen.

Was Ihr Urtheil über das Ganze betrifft, so ist es meines Erachtens etwas zu günstig ausgefallen. Dass meine Widerlegung ein das photianische weit übertreffendes Buch liefern werde, vermag ich nicht zu hoffen. Denn da ich zunächst nur bewährte Theologen reden lassen wollte, ist es nicht wie aus Einem Gusse geschrieben. Es fehlt die ästhetische Vollendung. Es sind nur *Stromata,* aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt, wenn auch nicht gerade blosse Mosaikarbeit. Ich glaubte aber, so mehr zu nützen, als wenn ich in einer wohlgeglätteten latein. Diktion nur meine Erwiderungen gegeben hätte. Auch gewinnt die Darstellung dadurch etwas an Mannigfaltigkeit und wird weniger monoton. Da sehr viele Widerholungen bei Photius vorkommen, so konnten auch in der Widerlegung nicht alle Repetitionen vermieden werden. Die Benützung der bewährtesten Theologen gab mir auch eine grössere Sicherheit. Übrigens haften an der Arbeit Mängel genug...

Da die Synodalakten nur die schon gedruckten sind, so habe ich für die grössere Arbeit über *Photius* noch keinen anderen Fund, als die *ep. ad Oecon. Antiochen.* im *cod. Columm.* Sollten Ew. Hochwürden noch irgendwo das kleinere von *Mai* erwähnte *opusc. contra Francos,* die Rede des Beccus ἦν ἄν μακάριον oder sonst etwas von den früher erwähnten Sachen aufstossen, so wäre mir das nur sehr willkommen. Über *Nicetas Thessal.* habe ich die Kataloge anderer Handschriften nachgeschlagen, aber noch keinen *cod.* der 6 Dialoge entdeckt als den *Catal. Bibl. Laurent.* in Florenz. Das Interesse an der Schrift wird mich unter Anleitung der von Ew. Hochwürden Güte mir zugesandten Auszüge noch zu weiteren Nachforschungen führen (2).

Zum Schlusse seien einige urteilende Bemerkungen Hergenröthers zu seiner eigenen Ausgabe sowie Besprechungen

(1) D. h. περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας.
(2) Aus Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857.

in den verschiedenen Zeitschriften vermerkt. — P. Huber urteilt « etwas zu günstig » (1). « Das Buch nimmt sich nicht übel aus, bedarf aber sehr der am Schlusse des Vorworts implorirten Nachsicht des geneigten Lesers » (2). Hergenröther hat die Arbeit unternommen, weil er sie « der heiligen Kirche dienlich » glaubte (3). Nach ihm genügt sie einesteils billigen Anforderungen und bietet anderenteils tieferforschenden Dogmatikern Anlass zu weiteren Arbeiten auf diesem Gebiete (4). Auch seine Freunde (Hettinger und Denzinger) beurteilen dieses sein Unternehmen beifällig. Zusammenfassend lässt sich sagen: « Das Buch liefert jedenfalls einen reichen Stoff für den Theologen und den Historiker, eine nähere Kenntniss der schismatischen Theologie und ihrer Entwicklung, eine Uebersicht der Waffen, mit denen man katholischerseits die Angriffe der Photianer zurückwies » (5).

In den Briefen, die der Romreise des Jahres 1857 folgen, erwähnt Hergenröther eine Unterstützung von 300 Gulden aus Staatsmitteln, die ihm auf Grund eines ausführlichen Berichtes des Universitäts-Rektors an das Kultusministerium gewährt wurde; einen ersten Bericht durch den Vorgänger dieses Rektors hatte einer der Räte in Abwesenheit des Kultsministers « erledigt » (6). — Auch kann Hergenröther in diesem Briefe schon von zwei Besprechungen berichten, einer in den hist. pol. Blättern, einer zweiten in der Tübinger Quartalschrift: letztere stellte ihm Dr. Hefele, der später so bekannte Kirchengeschichtler, selbst zu und bat ihn um eine Abhandlung über diese Streitschrift in deutscher Sprache, denn wahr-

(1) Vgl. Brief Nr. 41.

(2) Vgl. Brief Nr. 44 vom 19. 7. 1857.

(3) Vgl. Brief Nr. 27 vom 7. 6. 1856.

(4) Vgl. Brief Nr. 31 vom 9. 12. 1856, oben S. 57.

(5) Vgl. Brief Nr. 35 vom 14. 3. 1857, oben S. 49.

(6) Vgl. Brief Nr. 47 vom 18. 2. 1858, hierzu vgl. B. Lang S. J. « Ewig der Stolz des bayr. Klerus, z. 40. Todestag K. Hergenröthers ». Klerusblatt 1930, S. 734. — Von einer deutschen Ausgabe des liber de Sp. S., die die Italienreise 1857 bezahlen sollte (vgl. ebd. Bericht Reissmann) wissen wir nichts; wohl diente dafür die Zahlung des Verlegers für die lat. Ausg. (Vgl. Brief Nr. 43 vom 25/27. 6. 1857, unten S. 67). — Eine Verwechslung mit der Abhandlung der Tüb. Quartalschr. war wohl damals (Jan. 1858) nicht möglich, da Hergenr. gleichzeitig schreibt, er sei gerade mit dieser Arbeit beschäftigt (Vgl. Brief Nr. 47).

scheinlich werde man die lateinische Ausgabe nicht allzu eifrig lesen! Hergenröther erfüllte gerne diese Bitte (1), bedauerte aber lebhaft, « dass die lat. Sprache bei unseren Theologen so wenig kultivirt wird » (2). Eine dritte Besprechung sollte die Civiltà Cattolica bringen, doch gab es deswegen noch einiges zu regeln (3).

3. Die Amphilochien oder *Quaestiones Amphilochianae* des Photius lagen damals in verschiedenen Ausgaben grossenteils gedruckt vor. Zu Beginn seiner Photiusstudien suchte Hergenröther sich diese Ausgaben nach den Angaben Kard. Mai's in der Nova Collectio (4) zu verschaffen und bat P. Huber, ihn bei der Suche nach der Ausgabe von 18 Quaestionen durch A. Scotti in Neapel zu unterstützen (5). Schliesslich erhielt er von den dortigen Jesuiten nach mancherlei Bemühungen dieses Buch (6).

Wichtiger war das Suchen in den Handschriften nach ungedruckten Quaestionen, da Hergenröther mit Recht vermutete, Kard. Mai habe doch nicht, wie er in der Nova Collectio behauptete, die Sammlung ganz vervollständigt. Schon früh hatte Hergenröther den P. Huber ja mit Codex Vat. 1923 bekanntgemacht, der 313 Quaestionen enthielt, die Kard. Mai zum Teil herausgab (7).

Nachdem die Hauptarbeit für die Herausgabe der Schrift De Spiritus Sancti mystagogia geleistet war, beschäftigte sich Hergenröther erneut mit der Ueberlieferung dieser grossen Sammlung des Photius. Im Brief von Ende März 1857 bemerkte er über das Ausschreiben der Kirchenväter durch Photius: « Ich kann z. B. den Nachweis liefern, dass sein bestes theol. Werk, die *quaestiones Amphilochianae* fast garnichts Selbsständiges (!) enthält; nicht bloss hat er, wie schon Card. Mai

(1) Die Abhandlung erschien Tüb. Quartalschr. 1858, IV. S. 559.

(2) Vgl. Brief Nr. 47.

(3) Vgl. die Briefe Nr. 48 vom 5. 4. 1858, Nr. 49 vom 2. 5. 1858, Nr. 50 vom 25. 7. 1858.

(4) Edit. 1828 T. I Praef. de Photio, p. XXXVI-XXXIX.

(5) Vgl. die Briefe Nr. 22 vom 6. 11. 1855 und Nr. 23 vom 27. 1. 1856.

(6) Vgl. die Briefe Nr. 25 vom 4. 5. 1856, Nr. 30 vom 2. 10. 1856 und Nr. 31 vom 9. 12. 1856.

(7) Vgl. Brief Nr. 25, oben S. 40.

erkannte, Einiges aus *Maximus, Germanus, Joh. Damascen.* genommen, sondern, was der Cardinal nicht bemerkt, er hat die besten seiner exegetischen Abhandlungen wörtlich aus Theodoret von Cyrus abgeschrieben, ohne ihn je zu nennen » ([1]). Zweifellos hat uns Photius durch sein Ausschreiben manchen Vätertext gerettet, trotzdem tadelt Hergenröther diese unfeine Art wissenschaftlicher Betätigung, die Photius selbst bei anderen Schriftstellern scharf rügt ([2]). Ausser den soeben genannten Schriftstellern benutzte Photius noch ziemlich häufig Ps. Justin, Ps. Athanasius und Polychronius ([3]).

Im folgenden Brief schreibt Hergenröther: « Ich habe seine Amphilochia geprüft, die aber an Zahl und Reihenfolge in den Handschriften sehr differiren... Die meisten Quaestionen sind edirt, aber doch nicht alle wie Mai glaubte » ([4]). Bald soll ein genaues Verzeichnis der fehlenden Stücke folgen, damit P. Huber in der Handschrift des Vatikans Genaueres ermitteln kann. Hergenröther fand tatsächlich im ganzen noch 21 ungedruckte Quästionen. Schon in München hatte er in einer Handschrift des XIII. Jh., mit winzigen Buchstaben, die Quaestiones de X Categoriis Aristotelis gefunden, die nach Montfaucon zu den Amphilochien gehörten ([4]) ([5]). — Der folgende Brief enthält die angekündete Uebersicht. Im allgemeinen richtet sich Hergenröther bei seiner Aufzählung nach Kard. Mai, nur wenn dieser nicht genau ist, zieht er andere Zählungen zu Rate ([6]). Der Brief enthält eine lange Reihe von

([1]) Vgl. Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, unten S. 70, vgl auch Ph. I, S. V.

([2]) Vgl. Ph. III S. 43/44.

([3]) Vgl. Brief Nr. 42 vom 5. 6. 1857.

([4]) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 55. - P. Huber hatte später auf die Quaestiones et Respons. Anastasii Sinaitae hingewiesen. Hergenr. lenkte die Aufmerksamkeit P. Hubers auf die Ausgabe von Gretser (vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857), er verglich im nächsten Brief (Nr. 42 vom 5. 6. 1857) Anastasius und Photius, die beide unabhängig voneinander den Theodoret von Cyrus kräftig ausgeschrieben haben. - Schon Hergenr. äussert hier und noch schärfer Ph. III, S. 41, 42 die Zweifel der späteren Forschung (vgl. LThK. I, Sp. 393), ob dieses Werk in dieser Form von Anastasius herrührt.

([5]) Codex Monac. 222 bombyc. herausgegeben als q. 137, MG 101/758-797; vgl. Ph. I, S. 330, n. 94 u. III, S. 259, n. 11.

([6]) Hergenr. benutzte die Zählung von Montfaucon, der die meisten Quästionen auch in Paris fand, die von Wolf (Gallandius T. XIII, 46 Quäst.) und die Zählung des Codex Taurinens. 31 b V 11 (Vgl. Brief Nr. 37, oben S. 55).

Zahlen der fehlenden Quästionen, die P. Huber nur ergänzen und verbessern soll. Wie es scheint, dachte Hergenröther damals noch nicht so sehr an eine Veröffentlichung dieser verbesserten Zusammenstellung.

Wie ich neulich schrieb, lege ich eine kurze Übersicht der *quaestiones Amphiloch.* nach Mai bei; ich habe sie zusammengestellt, soweit es mir möglich war. Die Reihenfolge und Zählung ist verschieden von der bei *Montfaucon, Bibl. Coislin,* von der des *Cod. Taurin.,* sowie von der bei Wolf, dessen 46 Quästionen *Gallandius t. XIII* abgedruckt hat. Sollten Ew. Hochwürden Musse finden, einmal die mir in der Übersicht fehlenden Quästionen 15. 76. 77. 79. 82. 84-106. 108-120. 121-128. 131. 133. 135-148. 155-164. 167. 168. 170. 171. 173. 183. 184. 187. 193-222. 226-233. 240 243. 259. 261-269. zu ergänzen und zu verbessern, so wäre es mir angenehm; es hat aber damit gar keine Eile und ich bedarf nur die in dem Verzeichnisse fehlenden, nicht die anderen, soweit sie richtig angegeben sind. Was die in dem letzten, so inhaltreichen Schreiben Ew. Hochwürden angeführten Synodalakten angeht, so wäre ich darauf sehr gespannt; es könnten aber auch Excerpte aus der photianischen Synode von 879 (*Mansi XVII*) sein, wie solche z. B. bei *Bevereg. Pandect. canon. t. II* vorkommen, und desshalb nur differiren, weil Vieles in ihnen fehlt. Ist das nicht der Fall, so sind sie sicher ein höchst wichtiger Fund ([1]).

Bald darauf erklärt Hergenröther seine kurzen Angaben bei der Uebersicht: Kard. Mai hatte zwar im ganzen 315 Quästionen gezählt, aber selbst nur 130 herausgegeben, die er mit arabischen Ziffern numerierte, aber im griechischen Text hatte er doch am Rande die griechischen Zahlen des Codex Vat. 1923 beigefügt. Nach diesen griechischen Zahlen stellte Hergenröther sein Verzeichnis auf und brachte in ihm unter: die 130 Fragen, die Mai herausgab, 16 von Scotti, 3 von Montfaucon ([2]), 6 von Canisius, Lectiones Antiquae, und viele Briefe, die wohl hierher gehörten. Trotz allem blieben im Verzeichnis natürlich weite Strecken leer ([3]). — Ende Juni 1857 traf in Würzburg das Verzeichnis von P. Huber ein. Da die verschie-

([1]) Aus Brief Nr. 38 vom 24. 4. 1857.
([2]) D. h. nur 3 waren nicht auch von Mai aufgezählt.
([3]) Vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857. oben S. 60.

denen Zählungen den Ueberblick erschwerten, hatte Hergenröther auch jetzt noch kein ganz klares Bild. — Doch hatte P. Huber bis Nr. 270 fast alles in Ordnung gebracht, es waren nur noch die Nr. 258 und 270-278 zu ermitteln und verschiedene Einzelfälle zu berichtigen.

Für das Verzeichniss der Amphilochien bin ich sehr dankbar. Die Verschiedenheiten in der Reihenfolge und Zählung sind aber so bedeutend, dass mir auch jetzt noch ein klarer Überblick über das Ganze nicht möglich wird. Ich hatte in meinem Verzeichnisse, wo ich den griech. Nummern bei *Mai Nova Coll. t. IX* folgte, *qu. 270-315* als daraus bekannt vorausgesetzt; nun enthält aber nach Ihren Aufzeichnungen *cod. Vatic. f. 183 seq. sub n. 261-69* (die in meinem Verzeichniss fehlten) die Quästionen, die bei Mai *sub n. 270-278* edirt sind: sohin fehlen mir jetzt n. 270 ff. da die bei *Mai* enthaltenen nach dem *Vatic.* früher und unter andern Nummern zu stehen kommen. Sonst wäre der ganze Theil *q. 1-270* jetzt durch Ihre Aufzeichnungen im Reinen: nur 5 Nummern sind noch nicht untergebracht. *Mai (Nova Coll. IX p. 95-97)* gibt als *q. 78* (bei *Montfaucon q. 114*) die über die Theilung des israelit. Volkes: Τί δήποτε τοῦ θεοῦ διαῤῥήξαντος καὶ διαμερίσαντος τὸν τῶν ἑβραίων λαόν. Anfang: τὸ μὲν οὖν διαπορηθέν σοι, während nach dem mir zugesandten Verzeichnisse *Vat. f. 77 a* als *q. 78* hat: ἀπορίαι κ. λύσεις ἐκ τοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ λόγου τοῦ θεολόγου Γρηγορίου (bei *Montf. q. 101*) Anfang: οὐκ ἠξίουν. In der nun bisher gewonnenen Übersicht ist für die obige Quästion bei *Mai IX p. 95-97* gar keine Stelle frei. Ebenso ist bei *Mai (l. c. p. 97. 98)* die *q. 81:* Πῶς οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται (der Artikel τὴν ist ausgefallen) δόξαν τοῦ θεοῦ (Ps. 18, 1) wärend *Vat. f. 84a* als *q. 81* eine Erörterung über *Act. 2,* steht τί ἐστι τὸ παρὰ τῷ λουκᾷ:. γενομένης δὲ τῆς φωνῆς. Erstere Quästion ist bei *Montfaucon n. 117* letztere *n. 269;* erstere findet ebenfalls in der Übersicht des *Vat.* vor *n. 270* keine Stelle. Dessgleichen *Mai (l. c. p. 98. 99) q. 83 (Montf. q. 118),* da *Vat. f. 84b* die Quästion steht: τί ἐστι πνεῦμα Πυθῶνος als *q. 83 (Montf. p. (!) 249);* ferner *Mai (l. c. p. 100. 101) q. 132* « Wesshalb nannte Gott Israel den Erstgeborenen *(Montf. q. 116)* während *Vat. f. 113* hat: τίνα δεῖ καλεῖν τέκνα *q. 132 (Montf. q. 154).* Was endlich bei *Mai IX p. 125. 126* steht als *q. 258,* τίνος ἕνεκεν παλαίει τῷ Ἰακὼβ ὁ ἄγγελος; Anf. δεδιότι, ist *Vat. f. 181 b.* als *q. 259* aufgeführt; daher fragt es sich, was im *Vat.* als *q. 258* steht. Sohin wäre noch *q. 258, 270 seq.* zu ermitteln, soweit sie

nicht mit den griech. Nummern in Mai's gedrucktem Texte übereinstimmen, und die 4 erstbeschriebenen Quästionen scheinen in die von *n. 270* an im *Vat.* stehenden zu fallen.

Übrigens will ich Ew. Hochwürden keineswegs mit dieser neuen Last behelligen; nur wenn Sie sonst in die *Vatic.* kommen und zur Ergänzung dieser Lücke Musse finden sollten, möge sie berücksichtigt werden; sonst mag die Sache noch länger warten.

Die Verzögerung des Druckes ist mir insofern unangenehm geworden, als ihre Folgen vorzüglich es problematisch machen, ob ich noch in diesen Herbstferien die beabsichtigte italienische Reise antreten kann. Denn bei der Vorlage eines Urlaubsgesuches wünschte ich zur Begründung desselben auch das vollendete Büchlein mit vorlegen zu können; ferner muss auch das erst nach Vollendung des Ganzen zu entrichtende Honorar vom Buchhändler den grössten Theil der Reisekosten decken. Auch die St. Markusbibliothek in Venedig und die Laurentiana in Florenz möchte ich nach den aus den Handschriftenkatalogen derselben gewonnenen Notizen auf dieser Reise besuchen; in letzterer findet sich in einem *codex* beisammen die früher beschriebene Rede des *Beccus* über den Kirchenfrieden, sowie die Widerlegung eben unseres photianischen Buches durch einen Griechen, sowie in einem anderen die Dialoge des *Nicetas Thessalon.* stehen. Ich habe mir bereits eine Reihe nachzuschlagender Handschriften notirt, um beim Suchen schneller zum Ziele zu kommen. Doch kann ich bis Anfang August kaum eine bestimmte Entscheidung über die so sehr gewünschte Vakanzreise treffen. Ich hätte vor, im September Venedig und Florenz zu besuchen, auch einen Abstecher nach Assisi zu machen, bis Mitte Oktober nach Rom zu gehen, dort zuerst die Kirchen etc. und Mehreres von der Umgebung zu besuchen, im Nov. den Bibliothekstudien mich zu widmen und bis 8. Dez. zu verbleiben, auf Weihnachten sodann hierher zurückzukehren u. mit dem neuen Jahre meine Vorlesungen aufzunehmen. Die Zeit dürfte ausreichend sein; in Wien habe ich in 3 Tagen 15 Handschriften gemustert und Vielerlei daraus abgeschrieben, sowie das Abgeschriebene nochmals verglichen. Den *Nicet. Thessal.* könnte ich in Florenz wohl schon etwas kopiren u. dann damit leichter zum Ziele kommen.

Eben mit diesen Zeilen beschäftigt, erhalte ich Ew. Hochwürden Schreiben vom 19ten d. M. Ich sage neuen Dank für Ihre weiteren Bemühungen. Bei so verschiedenartigem Nachschlagen konnten nicht alle Einzelheiten, mit denen Sie ohnehin sich nur gelegentlich befassen konnten, gegenwärtig sein. Ich glaube selbst, dass Mai hochsel.

And. in der kirchlich gr. Literatur schon die besten Schätze gehoben hat; andere Bibliotheken Italiens, die noch keinen *Maius* gefunden, bergen vielleicht noch gar Vieles.

Meine dem Photius beigegebene Abhandlung hat bei Ew. Hochwürden eine günstige Aufnahme gefunden, was mich freut, obschon das Wenigste daran mein eigenes Werk ist, fast nur die Disposition und Zusammenstellung, den Stoff aber viele Theologen bewährten Rufes geliefert haben. Manche werden das, was Ew. Hochwürden Beifall gefunden, dass nämlich nur immer auf die Hauptargumente des Photius, nicht auf alle seine Bemerkungen, z. B. über den Text « De meo sumet », eingegangen worden ist tadeln mögen; Andere die ganze Dissertation bei den jetzigen Zuständen der Dinge, dem Mangel der Griechen an theologischen Studien, dem geringen Interesse des Abendlandes an der photianischen Irrlehre, überflüssig finden. Allen wird man es aber nie recht machen und gegen letztere Ansicht ist in der Vorrede das Nöthige bemerkt (1).

Unsere Briefe berichten nichts über die Fortführung dieser Studien, besonders gelegentlich der Italienreise 1857. — Im Jahre 1861 hat Hergenröther die Ausgabe der Schriften des Photius von Migne in den Händen; das ist ein grosser Fortschritt. waren doch sonst diese Werke in 30 verschiedenen Bänden zerstreut. Zu den Amphilochien hatte er selbst ausser einer Einführung auch 21 neugefundene Quästionen beigesteuert, die er teils in Rom, teils in Venedig abgeschrieben hatte. Die Gesamtordnung blieb so, wie Hergenröther sie nach der vatikanischen Handschrift festgestellt hatte. Auf den Vorschlag einer systematischen Ordnung durch Msgr. Malou, Bischof von Brügge, der die allgemeine Einführung in die Werke des Photius schrieb, erwiderte Hergenröther. dagegen spräche einmal die Vorrede des Photius (bekannt durch Scotti). die diese Ordnung begründe, dann würden auch die einzelnen Quästionen bei einer systematischen Ordnung zerrissen (2).

Hergenröther arbeitete später noch weiter an den Amphilochien, wie sich in seinem Werke feststellen lässt (3). Damals

(1) Aus Brief Nr. 43 vom 25-27. 6. 1857.

(2) Vgl. Brief Nr. 55 vom 28. 2. 1861, unten S. 86. — Für Band 102 überliess Hergenr. auch noch Migne seine Anordnung der Photius-Briefe.

(3) Vgl. Ph. III. S. 31.

hatte er auch die neueste Ausgabe der Amphilochien von griechischer Seite zur Hand [1] und gab nochmals ein genaues Verzeichnis mit den letzten Berichtigungen [2].

II.

1. Im Jahre 1854 erschien zu Paris von Abbé Jager, Professor der Kirchengeschichte an der Sorbonne, das Buch Histoire de Photius. In Deutschland schien die « geistvolle Schrift » nicht genug kritisch, sie enthielt auch manche Lükken [3]. Dieses Buch war anscheinend der äussere Anstoss für Hergenröther, sich mit Leben und Wirken des Photius zu beschäftigen. Jedenfalls stimmen mit dieser Vermutung die Zeugnisse über den zeitlichen Beginn dieser Studien überein [4]. Hergenröther teilte Jagers Ansicht in allen wesentlichen Punkten, doch sollte eine neue Bearbeitung vor allem dem Photius zeitlich näher liegende Quellen berücksichtigen. — Innere Gründe waren für ihn « die Reichhaltigkeit der Materie und ihre Wichtigkeit » [5]. Es ging ihm nicht so sehr um die Person des Photius, vielmehr bewogen ihn die klaffenden Lücken in den allgemeinen geschichtlichen Darstellungen über die Ostkirche zu seinem Werk; so kam es ihm auf eine Darstellung der Entstehung und Ausbreitung des Patriarchates von Byzanz, der Hintergründe und Umstände des 8. allg. Konzils und auf eine Schilderung des entarteten Griechentums jener Zeit an.

P. C. Hochwürdiger, hochverehrter P. Huber!

Ich danke Ew. Hochwürden... für die Ausdauer, mit der Sie meinen wiederholten lästigen Anfragen so freundlich und zuvorkommend entsprochen haben. Meinen späteren Brief vom 19ten (!) d. M., den Sie nach Ihren hl. Exercitien werden erhalten haben, bitte ich in Bezug

(1) Die Ausgabe des Oekonomos von Athen, 1858, genauer Titel in Ph. III, S. 37, n. 45.

(2) Das Verzeichnis steht Ph. III, S. 49 ff. (Vgl. zu allem die Vorrede MG 101/18. n. 26).

(3) Vgl. Brief Nr. 21 vom 6. 11. 1855.

(4) Vgl. Brief Nr. 62 vom 7. 7. 1863 und oben S. 41.

(5) Vgl Brief Nr. 26 vom 2. 6. 1856.

auf den dort exponirten Text nicht grössere Beachtung zu schenken, als füglich bei einer gelegentlichen Mittheilungen geschehen kann.

Ew. Hochwürden mögen überzeugt sein, dass ich Ihre wohlgemeinten väterlichen Rathschläge in jeder Beziehung wohl beachte. Ich will auch durchaus nicht verkennen, dass ein längerer Umgang mit einem Autor leicht eine gewisse Vorliebe für ihn erzeugen kann, die, wenn die gehörige Umsicht und principielle Festigkeit mangelt, gefährlich werden könnte. Inzwischen ist bei meinen Arbeiten hierin keine besondere Gefahr; die sittlichen und sonstigen Blössen des Photius habe ich nie so erkannt wie aus eingehenden Studien, und sogar der Ruf eines Gelehrten wird ihm bedeutend geschmälert. Ich kann z. B. den Nachweis liefern, dass sein bestes theol. Werk, die *quaestiones Amphilochianae* fast gar nichts Selbsständiges enthält; nicht bloss hat er, wie schon Card. Mai erkannte, Einiges aus *Maximus, Germanus. Joh. Damascen.* genommen, sondern, was der Cardinal nicht bemerkt, er hat die besten seiner exegetischen Abhandlungen wörtlich aus Theodoret von Cyrus abgeschrieben, ohne ihn je zu nennen usf. Die Vergleichung mit den Väterschriften bietet hierin viele Data, und mein zweites Buch wird zeigen, dass er als Gelehrter nicht das Verdienst hat, das man ihm zuschreibt, abgesehen von vielen anderen Dingen. Mein Interesse an der Geschichte des Photius ist aber ein viel höheres als die Person des Photius. Unsere Historiker haben alle bedeutende Lücken in der Geschichte der orientalischen Kirche. Die Ausbildung des byzantinischen Patriarchats vom IV. Jahrh. an, die religiösen, literarischen und sonstigen Zustände des Orients beim Beginn der Spaltung, das kirchliche Rechtsleben im Morgenlande und die kanonistischen Studien, die auch Photius in seinem *Nomocanon* und *Syntagma canonon* betrieben, die nähere Darstellung des achten ökum. Concils, die so grossartige in seinen meisterhaften Briefen so schön hervortretende Festigkeit des grossen Papstes Nikolaus I, die Behandlung mehrerer Schwierigkeiten in Betreff des unter ganz anderen Umständen handelnden Johannes VIII (1) — das ist das, was mich zu Beginn meines grösseren Werkes bewog, für das ich nebst den Concilienakten, den Briefen der Päpste, die byzantinischen und abendländischen Chronisten, den *Oriens Christ.* von *Le Quien,* die reichhaltigen Schriften des *Leo Allatius,* die griechischen Rechtssammlungen

(1) Die Ansicht, die Hergenr. über die Vorgänge um Joh. VIII. in seinem Werk niederlegte, ist aber von neueren Forschern (Amann, Dvornik, Grumel) stark bestritten worden. (Vgl. LThK VIII, Sp. 257).

bei Beveridge, Voellus, Mai u. A. und überhaupt ein grosses Material bei den Historikern seit Baronius durchgegangen und geprüft habe. Hier bildet die literarische Thätigkeit des Photius nur ein untergeordnetes, aber doch immer wichtiges Moment. Bei der Untersuchung über seine Schriften ward ich zu dem Buche *de Sp. S. mystagogia* geführt und ich beschloss es als *Prodromus* des Ganzen herauszugeben, nicht bloss, weil es dogmengeschichtliches Interesse hat, sondern weil ich hier die Lehre vom Ausgange des heil. Geistes besser und ausführlicher behandeln konnte, als in dem grösseren so viele historische Fragen behandelnden Buche, das durch die längere Abhandlung hierüber doch noch mehr angeschwollen wäre, während nun dieses Thema kürzer und zunächst historisch in dem Geschichtswerke dargestellt werden kann. Ich habe auch in meinen früheren Briefen darauf hingewiesen, wie dieser Plan sich gebildet hat. Obschon nun diese grössere Arbeit noch nicht ganz vollendet ist, so ist die Hauptsache doch im Reinen und ich habe schon jetzt so viele interessante und dem Theologen erfreuliche Resultate gewonnen, dass es mich nicht reut, die äusserst mühsame Arbeit angefangen zu haben, in der ohnehin auch manche patristische Studien niedergelegt sind. An den von mir benützten Theologen hatte ich ausgezeichnete Führer und an der nöthigen Vorsicht hat es nicht gefehlt. In allen wesentlichen Punkten stimme ich mit dem von Card. *Mai* sehr belobten Buche des *Abbé Jager, Histoire de Photius* überein, dem man aber bei uns hie und da Mangel an Kritik u. dgl. vorgeworfen hat; wesshalb eine neue kritische Behandlung dieser Fragen, bei der auch die älteren Byzantiner (*Jager* hat nur die spätesten benützt) gehörig gebraucht sind, passend und sachdienlich erscheint. Übrigens wird diese Arbeit wohl in einem Jahre vollendet und mir dann Gelegenheit zu anderen literarischen Arbeiten gegeben sein.

Was die Noten zum Texte des Photius *de Sp. S.* betrifft, so dienen sie meist zur Erklärung, geben die Bemerkungen von Leo Allatius und Mai wieder, die Übersetzungen bei *Hugo Ether., Allat. Mai,* dann Parallelstellen aus den schon edirten Schriften. Notizen über die historischen Fragen, während die eigentliche Widerlegung in der darauffolgenden lat. Abhandlung gegeben ist. Auf kritische Noten glaubte ich aber ebenso wenig verzichten zu dürfen, weil man sie beim Stande unserer philologischen Bildung für wesentlich hält und ich mir von vorneherein durch ihre Vernachlässigung ein Präjudiz erweckt hätte, das meiner öffentlichen Stellung schaden könnte. Vom *Cod. Monac.*, den ohnehin unsere Kritiker leicht nachschlagen werden,

habe ich alle Varianten genau verzeichnet, die vom recipirten Texte abweichen; von den röm. *Codd.* nur die scharf markirten, sachlich wichtigeren, soweit sie mir bekannt waren. In diesem Punkte glaubte ich die Anforderungen, wie sie bei uns gemacht werden, so viel möglich berücksichtigen zu sollen; ein jeder Text eines noch nicht edirten Buches, auch wenn es häretisch ist, kann diese Sorgfalt beanspruchen und es fehlt nicht an Beispielen, wie sorgfältig auch kath. Gelehrte häretische Schriften edirt haben. Gerade weil das meine erste Arbeit dieser Art war, die natürlich ohnehin noch bedeutende Mängel haben wird, glaubte ich, soviel die Umstände gestatteten, sehr gewissenhaft und fast ängstlich zu Werk gehen zu müssen, damit ich bei etwaigen späteren Versuchen an würdigeren Objekten daran gewöhnt sei. Bei aller Sorgfalt habe ich doch keine musterhafte Edition liefern zu können mich überzeugt (1).

Hergenröther begann also 1854 aus den in Frage kommenden Werken seinen Stoff zu sammeln und nach den ungedruckten Schriften des Photius zu suchen. Seit 1855 berichtete er dem P. Huber fortlaufend vom Fortgang dieser gewaltigen Arbeiten; uns ist besonders wichtig, was in den letzten Briefen über die Verzögerungen gesagt ist, die immer wieder den Abschluss dieses Werkes hinausschoben. Ueber die letzten Arbeitsjahre (1867-1869) klärt uns dann die Vorrede zum dritten Band auf.

Ein Werk von dieser schon in den Plänen grossen Ausdehnung schreitet natürlich langsam voran (2). Im Jahre 1856 berichtet Hergenröther zwar von Fortschritten, aber « geraume Zeit » ist doch noch nötig (3). Im März 1857 hofft er allerdings, nur ein Jahr zu benötigen, die Hauptsache sei schon im reinen, — welch grosse Täuschung (4)! Am 24. August des gleichen Jahres trat Hergenröther dann eine lange geplante Studienreise nach Italien und besonders nach Rom an, die ihn bis zum Jahresschlusse von der Heimat fernhielt. Die Ausführung seines Reiseplanes zeitigte eine grosse Ausbeute, auf die wir am Ende des Aufsatzes noch zurückkommen werden (4).

(1) Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857.

(2) Vgl. Brief Nr. 21 vom 6. 11. 1855.

(3) Vgl. Brief Nr. 31 vom 9. 12. 1856, oben S. 58.

(4) Zur Reise vgl. Brief Nr. 43 vom 25/27. 6. 1857, Nr. 42 vom 5. 6. 1857, Nr. 44 vom 19. 7. 1857 und Nr. 45 vom 23. 8. 1857.

Nach der Reise sieht Hergenröther, es geht mit einem so grossen Werke doch langsamer voran, aber er hofft, 1859 fertig zu werden ([1]). Doch schon im folgenden Monat heisst es: « Viele andere Arbeiten retardiren meinen Photius sehr » ([2]). Bis 1861 schreitet die Arbeit langsam und stetig voran ([3]). Jetzt, wo Hergenröther vor den letzten Verbesserungen steht, möchte der Verleger lieber auf günstigere Zeiten warten ([4]). Im folgenden Jahr meldet Hergenröther, ein Teil sei ins reine geschrieben, mit dem Abschluss des Ganzen sei für 1864 zu rechnen ([5]). Zwar behindert ihn in dieser Zeit eine Krankheit sehr stark, doch er hofft trotz allem, im Winter 1863-64 fertig zu werden ([6]). Die Arbeit schreitet fort, und im Sommer 1863 meint Hergenröther, die neun Jahre, die Horaz empfehle, seien zwar der Zeit nach vergangen, doch könne man sie wegen so vielen Unterbrechungen nicht als eigentlich verwendete Arbeitszeit ansehen ([7]). Da der Verleger erst mit dem Druck beginnen will, wenn die ganze Reinschrift vorliegt, hofft Hergenröther wenigstens im Winter 1864-65 fertig zu werden, um die mühsame Arbeit endlich aus der Hand legen zu können ([8]).

Im gleichen Brief erwähnt Hergenröther das « skandalöse » Buch eines Privatdozenten Dr. Pichler, aus dem Schülerkreis Döllingers, über die Trennung der Ostkirche ([9]). Hergenröther musste es im Auftrage des Nuntius von München zurückweisen ([10]). Diese strenge Beurteilung brachte ihm neben neuer Verzögerung auch die besondere Feindschaft der Freunde Döllingers ([11]). Er schreibt auch an P. Huber sehr klar seine Meinung über Dr. Pichler. Dieser hat nicht so sehr

([1]) Vgl. Brief Nr. 48 vom 5. 4. 1858.
([2]) Vgl. Brief Nr. 49 vom 2. 5. 1858.
([3]) Vgl. Brief Nr. 53 vom 27. 5. 1839 und Nr. 54 vom 18. 1. 1861.
([4]) Vgl. Brief Nr. 55 vom 28. 2. 1861, unten S. 86.
([5]) Vgl. Brief Nr. 59 vom 2. 5. 1862.
([6]) Vgl. Brief Nr. 60 vom 29. 12. 1862.
([7]) Vgl. Brief Nr. 62 vom 7. 7. 1863.
([8]) Vgl. Brief Nr. 64 vom 5. 9. 1864.
([9]) Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident. Dr. A. P. München 1864.
([10]) Vgl. Chilianeum, Sonderdruck. Bibl. d. Coll. Germ. 7/367.
([11]) Vgl. Brief Nr. 65 vom 10. 1. 1865, unten S. 75.

in böser Absicht, als in Verblendung und Trotz seine Behauptungen aufgestellt, dem entsprechend bekämpft Hergenröther das Falsche dieses Buches ohne ausdrücklich den Schreiber jedesmal zu nennen (1).

Hr. Pichler hat gegen seine Kritiker (P. Rupert Mittermüller *O. S. B.* Gymnas. Prof. in Metten, das Münchener Pastoralblatt, und vorzüglich gegen mich) eine Flugschrift herausgegeben, die aber nichts widerlegt. Da er mir nicht Unwissenheit vorwerfen kann, so klagt er mich des Hochmuths an, mit dem ich Sachen der griech. Kirche als meine Domäne betrachte und keinen Anderen darin arbeiten lassen wolle. Der Hauptstreitpunkt ist, ob wirklich die Päpste viel Schuld an der Kirchentrennung haben und den griech. Ritus beeinträchtigten. Ich habe mit Gründen dargelegt, dass er seine mit der These des J. N. Nuytz *(Syllab. error. 80 prop. 38)* nicht bewiesen hat; er entkräftet nichts von dem Gesagten, sondern verweiset auf noch stärkere Beweise im zweiten Bande seines Werkes, der mir noch nicht vorlag und auch jetzt noch nicht vorlag. Er hilft sich damit, dass er theils meine Worte entstellt und verdreht, theils seine falschen Angaben durch Druckfehler, *lapsus memoriae etc.* entschuldingt, die päpstliche Infallibilität mit Berufung auf Bossuet und Döllinger bekämpft. Die Polemik ist sehr schwach; meine Antwort kann daher sehr kurz gehalten sein. Das Beklagenswertheste ist mir einerseits die Verblendung des jungen Mannes, andererseit die Unterbrechung und Störung meiner eigenen Arbeiten. Pichler selbst hatte, als er die erste Hälfte meiner Kritik gelesen, dieselbe eine « streng wissenschaftliche und leidenschaftlose » in einem Briefe an mich genannt; nachdem aber mein Endurtheil über das Ganze strenge ausfiel und sein Brief hierin nicht die gehoffte Wirkung hatte, ist meine Kritik eine leidenschaftliche geworden (2).

Zwei andere Gründe für das häufige Herausschieben des Abschlusses seiner Arbeit führt Hergenröther ausserdem an. Einmal musste er sich oft Stellen aus sehr entlegenen Büchern herausschreiben, auf welche er des öfteren auch noch recht lange warten musste. Dann musste er oft durch die Ereignisse

(1) Vgl. Brief Nr. 67 vom 21. 3. 1866.

(2) Die Kritik im Chilianeum erschien in mehreren Fortsetzungen. Aus Brief Nr. 66 vom 12. 3. 1865.

gezwungen, oder auch auf Bitten seiner Freunde ganz anders geartete Arbeiten auf Monate hinaus übernehmen. — Anfang 1865 glaubt er, fertig zu werden, wenn drei Monate von solchen Arbeiten frei bleiben, alle Kräfte sind auf dieses Ziel angespannt ([1]).

Die Vollendung meiner grossen historischen Arbeit liegt mir sehr am Herzen. Zwei Umstände sind es aber, die sie hauptsächlich verzögern. Erstens da ich sehr viel Literatur brauche und nie das ganze Material vor mir hatte, so musste ich viele und weitläufige Excerpte machen und manchmal die Arbeit an dieser oder jener Stelle unterbrechen, bis ich das fehlende Buch mir verschafft. Zweitens kommen immer neue Ereignisse und Erscheinungen, in denen ich mich, zudem auf vielseitige Aufforderung, der Aufgabe nicht entziehen kann, diesen oder jenen Aufsatz zu liefern... Ich muss meinerseits wohl besorgen, nach meinem Auftreten gegen das Haupt der Theologen in München, und noch mehr durch das, was ich in der Antwort an Michelis ([2]) vorzubringen habe, viele Gegner zu erhalten, wie mir die Kritik des von den Göttinger Protestanten hochgerühmten Pichler'schen Buchs schon viele zugezogen hat, und weiss sehr gut, dass meine Geschichte des gr. Schisma von dieser Seite heftig angegriffen werden wird; aber ich scheue den Kampf nicht, der nicht ausbleiben kann, und will, solange ich es vermag, *pro sana doctrina* streiten und arbeiten. Wenn ich nach Vollendung der Antwort gegen Michelis nur 3 Monate Ruhe habe, hoffe ich das Manuscript meines Geschichtswerkes fertig zu bringen. Soweit ich nicht umhin kann, will ich dann anderen kleinen Arbeiten vorerst entsagen ([3]).

Endlich im März 1866 beginnt der Druck ([4]), im Oktober des gleichen Jahres wird die Vorrede zu den ersten beiden Bänden geschrieben. Der letzte Brief an P. Huber begleitet dann im folgenden Jahr den ersten Band des « Photius » nach Rom ([5]). Der zweite Band wird in wenigen Monaten folgen. Doch musste Hergenröther für die letzten Kapitel noch dauernd Nachträge machen; daher erschien der dritte Band erst ihm Jahre 1869.

([1]) Vgl. auch Brief Nr. 66 vom 12. 3. 1865.
([2]) Verfasser eines Pamphletes.
([3]) Aus Brief Nr. 65 vom 10. 1. 1865.
([4]) Vgl. Brief Nr. 67 vom 21. 3. 1866.
([5]) Vgl. Brief. Nr. 68 vom 26. 5. 1867.

2. Bei der Fülle des vorliegenden Stoffes hatte Hergenröther von vorneherein mit einem umfangreichen Werke gerechnet. Das spricht er nicht nur klar in den Briefen aus [1], sondern er strebt danach, das Werk nicht noch mehr zu belasten. Deshalb gibt er die Streitschrift des Photius « De Spiritus Sancti mystagogia » gesondert heraus [2]. Ueber den Aufbau seiner Arbeit finden sich gelegentliche und mit der Zeit deutlicher werdende Bemerkungen in den vorliegenden Briefen.

Im Jahre 1856 nennt Hergenröther als Anfang seiner Arbeit die Entstehung des Patriarchates von Konstantinopel, im weiteren Verlauf soll dann das Leben des Patriarchen Photius « mit mehreren kirchenrechtlichen und literargeschichtlichen Fragen » dargestellt werden [3]. Ferner wird das Buch Hergenröthers zeigen, dass Photius auch als Gelehrter oft zu hoch eingeschätzt wurde [4]; es sprechen hiergegen besonders die zahlreichen Entlehnungen aus älteren Theologen durch Photius, ohne diese ausdrücklich zu nennen [5]. Die Hauptstärke des Photius ist eine « in seiner Zeit unerhörte Belesenheit; es concentrirt sich in ihm das ganze Wissen der damaligen Byzantiner » [6]. Dieser Umstand hindert Hergenröther aber nicht, die grossen Charakterschwächen des Patriarchen selbst in seinen Schriften festzustellen [7]. — Auch ist ein Ueberblick über das gesamte Schrifttum des Photius nach Hergenröthers Meinung sehr angebracht [8]. Im ganzen Werk muss sich deutlich zeigen, wohin Auflehnung und Widerspruch gegen den Apostolischen Stuhl führen, eine Erkenntnis, die sich unmittelbar aus den Tatsachen im Leben des Photius ergibt [9]! Schliesslich gibt Hergenröther 1866 den Umfang des Werkes auf drei Bände an und verteidigt in diesem Brief noch einmal als Anfang die Darlegung der Entstehung und Entwicklung des Patriarchats von Konstantinopel; der Umfang dieses « er-

(1) Vgl. Brief Nr. 21 vom 6. 11. 1855.
(2) Vgl. oben S. 56 ff.
(3) Vgl. Brief Nr. 31 vom 9. 12. 1856, oben S. 57.
(4) Vgl. Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, oben S. 40.
(5) Vgl. ausführlich oben S. 64.
(6) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857 oben S. 55.
(7) Vgl. Brief Nr. 36.
(8) Vgl. Brief Nr. 27 vom 7. 6. 1856. ausgeführt in Ph. III, Buch 8.
(9) Vgl. Brief Nr. 48 vom 5. 4. 1858.

sten Buches » hat tatsächlich später ganz verschiedene Beurteilungen erfahren [1]. — Um die Auswirkung der unglücklichen Tat des Photius und das Fortleben seines stolzen Geistes im späteren Griechentum zu zeigen, berücksichtigte Hergenröther in einem « zehnten Buch » auch die späteren Zeiten [2]. Allerdings kommt die Entwicklung der russischen Kirche in diesem Werk doch nicht mehr zur Sprache [3]. — Alle diese Andeutungen in den Briefen sind in der Vorrede bei der Angabe des Aufbaus der Lebensbeschreibung klar ausgeführt [4].

3. Hergenröther suchte und fand den Stoff für dieses grossartige Lebensbild ausser in den gedruckten grösseren Werken hauptsächlich in den Handschriftensammlungen der Bibliotheken von München, Rom (Vermittlung von P. Huber, Reise 1857), Wien (Reise 1856) [5], Venedig (Reisen 1857 u. 1858) [6], und Florenz (Reise 1857); wenig fand Hergenröther 1858 in der Ambrosiana zu Mailand [6], und die Handschriftenverzeichnisse von Paris boten ihm auch nicht viele Hinweise [7].

Hergenröther arbeitete für sein Werk alle in Frage kommenden grösseren gedruckten Werke seit Baronius durch [8]. Als wichtigste Grundlagen nennt er ausdrücklich: Die Konzilienakten von Mansi, die Papstbriefe, besonders von Nikolaus I [9], die byzantinischen und abendländischen Chronisten, die Werke des Leo Allatius [10], den Oriens

(1) Vgl. Brief Nr. 67 vom 21. 3. 1866, und Ph. III, Vorrede.

(2) Vgl. Brief Nr. 67.

(3) Vgl. Brief Nr. 52 vom 3. 1. 1859. Daher kann P. Gagarin S. J., auf den Huber hinwies (ebd.), ihn mit seinen Fachstudien nicht unterstützen. Doch überliess Hergenr. später diesem Pater das Recht einer französischen Übertragung des « Photius ». (Vgl. Brief Nr. 68 vom 26. 5. 1867).

(4) Vgl. Ph. I, S. V/VI.

(5) Vgl. Brief Nr. 29 vom 22. 9. 1856.

(6) Vgl. Brief Nr. 51 vom 25. 10. 1858.

(7) Vgl. Brief Nr. 50 vom 25. 7. 1858.

(8) Vgl. hierzu bes. Brief Nr. 36 vom 31. 3. 1857, oben S. 70/71.

(9) Vgl. Brief Nr. 26 vom 2. 6. 1856.

(10) Häufig nennt Hergenr. in den Briefen die Graecia Orthodoxa; einmal « de consens. utr. Eccl. » (Vgl. Brief Nr. 25 vom 4. 5. 1856, oben S. 40) und zweimal das Werk « c. Creyghton » (Vgl. die Briefe Nr. 35 vom 14. 3. 1857, oben S.40 u. Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 50). — Von Demetrius Pepanus benutzte er auch einiges, wie verschiedene Anmerkungen in den

christianus von Le Quien ([1]), die Sammlungen des griechischen Rechts bei Beveridge, Voellus u. Justellus und Assemani ([2]) und besonders die Werke des Kardinal Mai. Dieser war, wie aus fast jedem Briefe hervorgeht, Hergenröthers eigentlicher Führer in das Schrifttum des Photius ([3]). So ist auch die erste Erwähnung der Arbeiten am Lebensbild des Photius im Briefwechsel mit P. Huber eine Frage, ob sich im letzlich erschienenen Werk des gerade verstorbenen Kardinals, der Nova Bibliotheca Patrum, nichts mehr über Photius finde ([4]). — Leider hatte Kardinal Mai die Streitschriften des Patriarchen nicht herausgegeben, die Hergenröther am dringendsten brauchte; so musste dieser lange nach ihnen suchen ([5]). Schon oben (S. 68) sahen wir, welche Vorteile Hergenröther die Neuausgabe bei Migne bot.

Neben dem Buch de Spiritus Sancti mystagogia und den Ergänzungen zu den Amphilochien fand Hergenröther Homilienauszüge im Codex Palatinus 216, die ihm ebenso wie die Stellen über die Päpste Nikolaus I. und Johann VIII. in der Schrift über den Hl. Geist geschichtlich wertvoll schienen ([6]).

---

griechischen Abschriften in seinem Nachlass (vgl. unten) dartun. (vgl. die erwähnung des D. Pepanus Brief Nr. 45 vom 23. 8. 1857).

([1]) Vgl. Brief Nr. 39 vom 30. 4. 1857, unten S. 87.

([2]) Erst seit 1859, vgl. Brief Nr. 52 vom 3. 1. 1859.

([3]) Ausserdem benutzte Hergenr. die Briefausgaben bei Gallandi-Wolf (vgl. Brief Nr. 25 vom 4. 5. 1856, oben S. 40), Montacutius und Abbé Jager; dieser hatte am Ende seines Werkes die Briefe des Photius an Nikolaus I. und mehrere andere aus dem Τόμος Χαρᾶς abgedruckt (vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 54, und Nr. 32 vom 7. 2. 1857, oben S. 44). Wohl irrtümlich weist Hergenr. im Briefwechsel diesen Band dem Anthimus von Rimnic zu; das LThK III, Sp. 427 und eine Bemerkung in Hergenr. nachgelassenen griechischen Abschriften zählt ihn richtig als III. Band der Streitschriften des Dositheus v. Jerusalem auf, gedruckt Rimnic 1705.

([4]) Vgl. Brief Nr. 19 vom 24. 2. 1855.

([5]) Vgl. Brief Nr. 21 vom 6. 11. 1855.

([6]) Vgl. die Brief Nr. 25 vom 4. 5. 1856, Nr. 36 vom 31. 3. 1857 S. 70, über Johann VIII. vgl. die Anm. ebd. — Da Hergenr. die Homilienauszüge später nicht bei den neuen Funden aufzählt (vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857), und in diesem Codex das Buch über der Hl. Geist dem Metrophanes von Smyrna zugeschrieben wird, scheinen diese Homilienauszüge mit den Eclogae Metrophanis übereinzustimmen. (Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 54).

Wichtig ist auch ein Brief des Photius an den Oekonom und Syncellus von Antiochien; P. Huber fand ihn zur Freude Hergenröthers im Codex Colum. 34 bzw. 38, f. 324 (1). Den Τόμος Χαρᾶς, der den Brief gedruckt enthielt, konnte Hergenröther sehr lange nicht erhalten (2); Abbé Jager hatte in seiner Ausgabe nur diesen Brief vergessen, wie Kardinal Mai feststellte (3). Schon damals und später öfter suchte Hergenröther nach einer Rede über den Frieden, der zweiten, die der Patriarch Bekkos gehalten hatte (4); Beveridge hatte von ihr nämlich nur einen Auszug veröffentlicht, während Hergenröther den vollen Wortlaut benötigte.

Ebenso sucht Hergenröther eifrig nach dem « *Opusculum contra Francos* » (5). Er vermutete es zunächst in den gleichen Handschriften, die das Buch über den Hl. Geist enthielten, da Kard. Mai in seinem Vorwort über Photius (in der Nova Collectio) dieses Schriftchen als Werk des Photius unmittelbar nach der grossen Streitschrift besprach (6). Auf seiner Reise schrieb Hergenröther es in Rom aus *Codex Vat. 1101, f. 275* ab. Doch bei näherer Prüfung dieser wichtigen Abhandlung entstanden ihm manche Bedenken gegen die Zuweisung an Photius, besonders das Wort λεχία war, wenn es Polen bedeutete, eine grosse Schwierigkeit; denn dieses Land war zu Photius's Zeit sicher noch nicht christlich (7). Der Grieche Catiforus hatte in seinen Abschriften *Polonia* angegeben; die Frage war deswegen so schwer zu lösen, weil von diesem Werk nur die eine Handschrift und zwei lateinische Bearbeitungen bekannt waren (8). Schliesslich blieb dann

(1) Vgl. Brief Nr. 32 vom 7. 2. 1857, oben S. 44.

(2) Vgl. die Briefe Nr. 32, Nr. 37, oben S. 54.

(3) Vgl. Brief Nr. 37. — Migne erhielt nach langen Suchen diesen T. X. im Jahre 1860 und konnte, wie es scheint ohne Mithilfe Hergenröthers, den obengenannten Brief als Nachtrag zu Bd. 102 abdrucken (ebd. Sp. 1017).

(4) Vgl. die Briefe Nr. 32, oben S. 44, Nr. 37, oben S. 54, Nr. 41 vom 21. 5. 1857, oben S. 61. Zur Rede selbst vgl. den letzten Abschnitt des Aufsatzes.

(5) Vgl. die Briefe Nr. 34 vom 8. 3. 1857. Nr. 37, oben S. 54, Nr. 41, oben S. 61.

(6) Vgl. Brief Nr. 34.

(7) Vgl. hierzu auch Ph. III, S. 178-224.

(8) Bibl. PP. Lugdun. T. XXVI, 476 ff u. T. XXVII, 590-608 die er- — T. XXVI, 471-473, die zweite.

Hergenröther bei dem Vorschlag des Catiforus und wies, wie die spätere Forschung darlegte, mit Recht das Opusculum einer späteren Zeit zu ([1]); dieses Schriftchen ist von Hergenröther herausgegeben in « Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Ratisbonae 1869. S. 62 ff. ».

Viel Schwierigkeiten bietet das *opusculum contra Francos*, welches ich nach dem *Cod. Vatic. 1101 f. 275* abschrieb. Es enthält 28 Anklagen über Disciplinarpunkte und fängt an: Ὁ Πάπας Ῥώμης καὶ ὅσοι τοῦ μέρους τῆς δύσεως χριστιανοὶ ἔξωθεν τοῦ ἰωνίου κόλπου. Das Buch ist ausserordentlich interessant für die Zeitgeschichte und die Disciplin. Aber der Ächtheit stehen manche Bedenken entgegen, so trefflich auch das Meiste gerade von der Zeit des Photius gedeutet werden kann. Die Hauptschwierigkeit bietet das Wort λεχία, da wo von der verschiedenen Observanz der Quadragesima die Rede ist. Es könnte λεχία kaum etwas Anderes als Polen bedeuten; Polen war aber im 9. Jahrh. noch nicht christlich. Aber auch vom christlichen Polen lässt sich nirgends nachweisen, dass die Fastenzeit dort 9 Wochen dauerte, wie hier gesagt wird. Der Grieche Catiforus, dessen *apographum* ich in Venedig zuerst fand, las ebenfalls λεχία und erklärte es in einer Note mit *Polonia*. Ein anderer Codex, der vielleicht helfen könnte, (denn ich kann λεχία nicht für richtig halten) ist mir nicht bekannt geworden. Der Fall ist kritisch sehr interessant. Ich setze die Stelle in Nota bei * ([2]); vielleicht kommen Ew. Hochwürden auf eine bessere Conjektur als die sind, die ich bis jetzt gefunden. Es ist hier nur von Abendländern die Rede; ein orientalischer Volks- oder Ortsname kommt also nicht in Betracht. Die Handschrift legt die kurze Abhandlung dem Photius bei und ich zweifle nicht, dass es das bei Mai *Nov. Collect. t. I Praef.* genannte *opusc. contra Francos* ist. Die einzelnen Klagepunkte haben mich schon auf bedeutende Untersuchungen geführt; über das Meiste lässt sich aus der Disciplin des Abendlandes Aufschluss erholen ([3]).

Ew. Hochwürden gütiges Schreiben vom 27ten v. M. sowie die später beigefügte Notiz über das Wort λεχία habe ich erhalten und

([1]) Vgl. Ph. III. S. 214-218.

([2]) *Die Stelle steht *Cod. Vat. 1101 fol. 276 b* gleich oben: Τὴν τεσσαρεσκοστὴν αἱ κατ' αὐτοὺς χῶραι καὶ τὰ πρόσοικα ἔθνη οὐκ ἐπίσης νηστεύουσιν· ἡ μὲν οὖν λεχία ἑβδομάδας ἐννέα, αἱ δὲ λοιπαὶ αἱ μεν η', αἱ δὲ πλείους αἱ δι ἐλάσσω, Ἰταλοὶ δὲ μόνας ἕξ.

([3]) Aus Brief Nr. 49 vom 2. 5. 1858.

sage dafür meinen herzlichen Dank. Was das fragliche *opusculum* betrifft, so neigt sich mehr und mehr die Bilanz zu Gunsten der Unächtheit, obschon ich sicher bin, dass das von Card. Mai angeführte *opusculum contra Francos* kein anderes gemeint war, als dieses, und obschon soviel feststeht, dass es nicht nach dem 12. Jahrhundert verfasst ward. Es finden sich zwei lateinische Bearbeitungen desselben mit Zusätzen und Weglassungen, eine in der *Bibl. PP. Max Lugd. t. XXVI 467-468, XXVII 590-608*, und die and. *XXVI 471-473;* in der ersten fehlt die Stelle mit λεχία ganz, in der zweiten steht οἱ λέχιοι. Diese 2 latein. Übersetzungen eines schon überarbeiteten Textes sollen noch näher in Erwägung genommen werden... Die Untersuchung über dieses Schriftchen hat für mich nur insofern einen Werth, als sie manche Anhaltspunkte für die Entwicklung der griechischen Polemik bietet ([1]).

War schon im Opusculum contra Francos der Gebrauch von ungesäuertem Brot bei der hl. Messe den Lateinern vorgeworfen worden, so brachte diese Anklage noch schärfer das Bruchstück eine Streitschrift im Codex Vat. 166. Dieses hatte Hergenröther bei Catiforus abgeschrieben, der es dem Photius zuwies. An P. Huber erging die Anfrage, erstens ob das Bruchstück in der genannten Handschrift wirklich unter dem Namen des Photius stehe, zweitens ob es nicht anderswo, etwa in Codex Vat. 1151, unter dem Namen des Leo von Achrida oder des Nicetas Sthetatos vorkomme. Im folgenden Brief berichtet Hergenröther, er habe das gleiche Stück, jedoch viel länger, in der Ausgabe der Werke des Johannes Damascenus von Le Quien (I, 649) gefunden, demnach sei es weder von Photius noch von Johannes Damascenus ([2]).

Was meine Arbeiten betrifft, so beschäftigt mich gegenwärtig unter Anderem auch die Frage, wann der Gebrauch des ungesäuerten Brodes aufkam — die alte Controverse zwischen *Sirmond* und *Mabillon,* — sowie die Frage, ob schon Photius desshalb einen Vorwurf vorgebracht. wie einige in den Handschriften ihm zugeschriebene Stücke zu besagen scheinen. Könnten Ew. Hochwürden einige Musse

([1]) Aus Brief Nr. 50 vom 25. 7. 1858.

([2]) Anscheinend hat Hergenr. das Bruchstück nicht herausgegeben, vgl. die verschiedenen Anfänge Ph. III, S. 294, n. 24.

finden, mich in diesen Nachforschungen zu unterstützen, so liesse sich ohne grossen Zeitaufwand etwas dadurch thun, dass Sie die nun bezeichnenden (!) vatican. Handschriften kurz nachschlügen. In *Cod Vatic. 166 p. 176* muss ein Fragment, *de azymis* stehen, anfangend: Εἰ δὲ ὑμεῖς φατὲ, ὡς τόπον εἶναι δοκεῖτε ἀντὶ τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου· ἀλλ'οὐκ εἶπεν ὁ ἠγαπημένος Ἰωάννης· τρεῖς εἰσιν κ. τ. λ. mit den Schlussworten: παραβαίνων καὶ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καὶ πατέρων, καθὼς ὁ λόγος ἀπέδειξεν. Dieses Fragment besitze ich aus einer venetian. Handschrift; es handelt sich also nicht um eine Copie desselben, sondern nur darum, ob das Fragment nicht anderswo unter anderem Namen und ob es wirklich im *Vatic. 166* unter dem Namen des Photius steht. Die letztere Frage wird durch blosse Einsicht des *Vatic. 166* beantwortet werden können, wobei ich nur eine Notiz über dessen Alter wünsche, wovon die Notiz in der *Marciana* nichts sagt. Die erstere Frage anlangend, wäre nachzusehen, ob dieses Fragment nicht unter anderem Namen in *Cod. Vatic. 1151 in 4.* vorkommt, entweder in der Schrift des *Nicetas Stud. c. Lat.* (*f. 47 seq.*) oder im zweiten Briefe des *Leo Achridon* (*p. 59 a*); der erste ist im lat. Texte bekannt. Eine kurze Vergleichung von *Cod. 166* und *1151* könnte hierin einigen Aufschluss geben. Doch sei das nur für den Fall gesagt, dass Ew. Hochwürden gelegentlich in die *Vaticana* kommen und dort die 2 Handschriften zu besichtigen Gelegenheit finden (1).

Das Fragment *de azymis.* worüber ich früher schrieb, und das Ew. Hochwürden in *Vat. 166* nachschlugen, kommt anderwärts unter dem Namen des *Joh. Damascenus* vor und steht *Opp. Dam. ed. Le Quien I p. 649,* wie ich erst vor kurzen fand. Es war schwer, das zu finden, da mein *fragm.* erst in der Mitte jenes Stückes beginnt. Dasselbe gehört weder dem *Photius* noch dem *Joh. Damasc.* zu (2).

Wichtig waren auch die Untersuchungen über die Synoden des Photius, der selbst ungefähr fünf hielt; hier flossen die Quellen zum Teil sehr spärlich. Hergenröther war also froh erregt, als P. Huber auf einmal schrieb, er habe « unbekannte » Synodalakten im Codex Ottobon. 27 entdeckt, die weder mit denen des achten allg. Konzil noch mit denen der

(1) Aus Brief Nr. 51 vom 25. 10. 1858.
(2) Aus Brief Nr. 52 vom 3. 1. 1859.

Synode von 880 übereinstimmen ([1]). Leider waren diese Akten nur ein Auszug einer schon bekannten Synode ([2]). Schon vor seinem Aufenthalt in Rom liess Hergenröther den P. Huber die Codd. Vat. 1115, 1147, 1152, 1183 u. 1918 durchsehen, die alle eine Synode von Photius enthielten und weitere Entdeckungen versprachen ([3]). Bei seinen Studien hat Hergenröther dann in Rom wohl vieles gefunden, was er betreffs der Synoden brauchte. Später bittet er P. Huber, seine Auszüge von einer der vielen kleinen Schriftchen über die sieben allg. Synoden, die er leider nicht näher bezeichnet, zu ergänzen.

Meine Aufzeichnungen aus den Bibliotheken von Rom, Venedig und Florenz habe ich nun sämtlich revidirt und manches bereits für mein geschichtliches Werk benützt. Nur eine kurze Abhandlung über die 7 ökumen. Synoden habe ich zu flüchtig angesehen; ich hatte natürlich meine sämtlichen Papiere nicht auf die Reise mitnehmen können u. so ergab sich erst später, dass die zwei von mir excerpirten Stellen nicht ausreichen, um das Verhältniss dieses Opusculums zu den vielen anderen bereits gedruckten griech. Synopsen der 7 Concilien zu bestimmen. Es wäre mir lieb, das über die erste, zweite, vierte, sechste und siebente Synode Gesagte beisammen zu haben — und da Ew. Hochwürden so gütig waren, sich zu weiteren Nachforschungen zu erbieten, so sende ich auf dem beiliegenden Blättchen die Nummern der beiden Codices, die diese Synoden-Synopsen enthalten nebst dem Paar von mir excerpirten Stellen. Können Ew. Hochwürden den Text einigermassen ergänzen und weiter führen, so wird es mir eine willkommene Gabe sein. Die *Cod. 1150* und *1151* sind beide, soviel ich mich entsinne, nicht schwer zu lesen; doch habe ich vergessen, etwas über das Alter zu notiren und bei der grossen Anzahl der durchblätterten Codices ist mir die Schrift nicht mehr im Gedächtnisse. Bei der dritten Synode werden die Anathematismen des hl. Cyrill gegeben. *Vat. 1150 f. 145 b, 1151 f. 2 b,* die jedenfalls nicht notirt zu werden brauchen. Nach dem was ich davon ausgeschrieben,

([1]) Vgl. die Briefe Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 54, Nr. 38 vom 24. 4. 1857, oben S. 65 u. Nr. 39 vom 30. 4. 1857.

([2]) Auch die in Ottobon. 27 stehende Vita S. Ignatii, Patriarchi Cp. scheint nicht mehr geboten zu haben als die Vita von Nicetas David (vgl. Brief Nr. 37).

([3]) Vgl. Brief Nr. 42 vom 5. 6. 1857.

stimmt diese Synopse mit keiner der gedruckten ganz überein, von denen mehrere bei *Voell. et Iustell. Bibl. iur. can. vet. t II., Hard. Conc. t V., Fabric. Bibl. gr. t XII ed. nov.* stehen (1); besässe ich mehr vom Texte, so könnte die Vergleichung erst nutzbringend sein. Ich überlasse das der Thunlichkeit und dem Ermessen Ew. Hochwürden, ob Sie in dieser Sache noch etwas thun können (2).

Eine Fundgrube, die man nicht leicht zu wichtig nehmen konnte. war für unseren Gelehrten der Nachlass des Griechen Catiforus in Venedig, der alles erreichbare Schrifttum des Photius gesammelt und zum Druck vorbereitet hatte. Dieses Schatzes wegen machte Hergenröther hauptsächlich im Jahre 1858 eine zweite Reise nach Venedig (3). — Vor dem Abschluss seines Werkes überprüfte Hergenröther noch einige Handschriften in München und fand manche wertvolle kleine Schrift, die aber mit der Zeit des Photius selbst nicht immer unmittelbar zusammenhängt (4). Immer mussten noch neue Nachträge und Verbesserungen angefügt werden (5).

Ueber die Arbeiten seiner Vorgänger hinaus hatte Hergenröther viel Neues zum Lebensbild des Photius verwerten können. Doch weiss Hergenröther nur zu gut, dass auch dieses Buch verbessert werden kann. « Wenn es nur einiges Gute stiften kann, wird indessen meine Mühe reich belohnt sein » (6). Wenn Gegner seine vorgetragenen Ansichten als unwissenschaftlich abtun wollen (7), so scheut Hergenröther den Kampf

(1) VOELLIUS-JUSTELLUS, *Bibliotheca iuris canonici veteris* tom. II. HARDUIN, *Concilia* tom. V. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca* tom. XII, editio nova.

(2) Aus Brief Nr. 47 vom 18. 2. 1858; vgl. auch zu diesem Schriftchen Ph. III, S. 253-254, n. 11-15.

(3) Vgl. die Briefe Nr. 50 vom 25. 7. 1858 u. Nr. 51 vom 25. 10. 1858.

(4) Vgl. die Briefe Nr. 54 vom 18. 1. 1861 u. Nr. 55 vom 28. 2. 1861. — Aus dem Nachlass des Kard. Hergenröther sind mehrere Mappen mit Aufzeichnungen zu seinen Werken in das Archiv des Coll. Germ. gekommen. Unter diesen befinden sich etwa 230 Blätter in Quart, die über griechische Handschriften, meist aus München, und einige seltene Drucke handeln (Abt. 19. Jh. Bd. XII/1). Es handelt sich in der Hauptsache um Inhaltsangaben und Abschriften kleinerer Bruchstücke. Das meiste scheint inzwischen durch die spätere Forschung bekannt geworden.

(5) Vgl. Brief Nr. 68 vom 26. 5. 1867 und die Nachträge in Ph. II, S. 757.

(6) Vgl. Brief Nr. 62 vom 7. 7. 1863.

(7) Vgl. Brief Nr. 67 vom 21. 3. 1866.

nicht und will, solange es ihm möglich ist, sich für die gesunde Lehre einsetzen ([1]). Bescheiden schliesst Hergenröther seinen Bericht über den « Photius »: « Gebe Gott, dass die mühselige Arbeit nicht ganz ohne Nutzen bleibt! » ([2])

4. Hergenröther fand bei seinen Forschungen auch manche unveröffentlichte Schriften späterer Griechen; diese waren zum Teil von Allatius für den dritten Band seiner Graecia Orthodoxa vorgesehen. Hergenröther hatte selbst längere Zeit im Sinne, diesen Ergänzungsband zusammenzustellen. Anfangs fürchtet er zwar, allein könne er es nicht schaffen ([3]), später schreibt er dann von seinem Plan, ohne viel kritisches Beiwerk diesen dritten Band der Graecia Orthodoxa zusammenzubringen ([4]). — Im Jahre 1861 teilte Migne Hergenröther sein Vorhaben mit, dieses Werk des Leo Allatius neu aufzulegen und die Funde Hergenröthers als Ergänzung beizufügen. Im ganzen waren das schon etwa 1200 Quartseiten, die Hergenröther teils in München, teils in Venedig abgeschrieben hatte ([5]). Es sind folgende Schriften, die tatsächlich zum grossen Teil später in Mignes Sammlung griechischer Väter herausgekommen sind: 1) Gregorii (Mammas) Protosyncelli Apologia in Marci Ephesii Confessionem (MG 160/13). 2) Capita syllogistica 38 M. Ephesii cum refutationibus Georgii Scholarii et Card. Bessarionis (MG 161/11). Schon 1856 hatte Hergenröther die 21 noch ungedruckten Kapitel des Kard. Bessarion gefunden ([6]). 3) Fragmenta ad historiam Concilii Florentini spectantia ([7]).

([1]) Vgl. Brief Nr. 65 vom 10. 1. 1865, oben S. 75.

([2]) Vgl. Brief Nr. 68. — Auch heute hat das Lebensbild, das Hergenröther von Photius zeichnete, noch Geltung, wenn auch in zahlreichen Einzelfragen neuere Schriften von namhaften Forschern der Kirchengeschichte von Byzanz Berichtigungen und andere Meinungen bringen. (Vgl. z. B. oben S. 70 über Johann VIII. und besonders die ausführlichen Angaben des LThK VIII, Sp. 258).

([3]) Vgl. Brief Nr. 32 vom 7. 2. 1857, oben S. 45.

([4]) Vgl. Brief Nr. 37 vom 12. 4. 1857, oben S. 53/4.

([5]) Vgl. S. 84. Anm. 4.

([6]) Vgl. Brief Nr. 29 vom 22. 9. 1856, oben S. 42/3 u. Nr. 37, oben S. 53.

([7]) Sicher enthielt solche Bruchstücke Cod. Monac. 27; ob auch Cod. Ottobon. 27, wie Hergenr. vermutete, wird nicht gesagt. (Vgl. Brief Nr. 41 vom 21. 5. 1857, oben S. 61). Vgl. hierzu MG 160/1090-1133, Schriften des Marcus Ephesius.

Die *Patrologia graeca* des Abbé *Migne* in Paris gibt Bd. 101-104 nun zum ersten Male die *opera Photii* zusammengedruckt. Die Praefatio generalis in *Photium* ist von *Msgr. Malou,* Bischof von Brügge, die Prologomena in *Photii Amphilochia* und die Ausgabe von 21 bisher ungedruckten Quaestionen, die ich in Rom und Venedig abgeschrieben, von mir. Die Ordnung des *Cod. Vatic.* ward beibehalten, obschon *Msgr. Malou* eine systematische Eintheilung wollte; da ich ihm aber ehrerbietig vorstellte, man würde so das Werk zerreissen, da in einer Quästion oft ganz verschiedene Themata behandelt werden, und man müsse die *Amphilochia* geben, wie sie der Autor laut der von *Scotus* edirten Vorrede selbst zusammengestellt, gab er diesen und anderen Gründen bereitwillig nach. Die Briefe des *Photius* sind in Bd. 102 nach meiner Anordnung aneinander gereiht. Da nun das erste mal die sonst in etlichen 30 Bänden zerstreut vorfindlichen Arbeiten des Photius zusammengedruckt erscheinen, so ist das für meine geschichtliche Arbeit eine grosse Erleichterung. Doch muss ich, bevor die letzte Hand an dieselbe gelegt werden kann, noch einige *Codices Monacenses* vergleichen, die noch manches schätzbare Material darbieten. Mein Verleger, der das Buch *de Spiritu sancto* gedruckt und dem ich kontraktlich auch das geschichtliche Werk versprochen habe, hat mir aber den Wunsch geäussert, womöglich mit der Ausgabe bis zu ruhigeren Zeiten zu warten, wo er mehr Gewinn davon hofft; doch werde ich, wenn ich zu Ende bin, nicht allzulange warten, wenn auch 1861 an die Veröffentlichung noch nicht zu denken ist.

Wenn *Abbé Migne* auch die *Graecia orthodoxa Leonis Allatii* wieder auflegt, so werde ich ihm einige noch ungedruckte Werke samt lateinischer Übersetzung dazu liefern, die ich schon seit Jahren aus Münchener Handschriften, die nachher zum Theil mit venetianischen verglichen worden sind, ausgeschrieben und die zum Theil *Allatius* dem projektirten, aber nicht erschienenen *tom. III Graec. orthod.* einverleiben wollte. Dahin gehört *Gregorii Protosyncelli,* von dem schon 2 Werke gedruckt sind, *Apologia in Marci Ephesii Confessionem,* die *38 capita syllogistica Marci Ephesii cum refutationibus Georgii Scholarii et Cardinalis Bessarionis,* und *fragmenta ad historiam Concilii Florentini spectantia.* Dabei können auch die Fragmente des *Nicetas Thessalonicensis* eine Stelle finden, von denen Ew. Hochwürden einen anselmlichen Theil ausgeschrieben und wozu ich theils aus Zitaten in Büchern des *Allatius,* theils aus dem *Cod. Vatic.* selbst, dem ich 3 Tage im Jahre 1857 widmete, noch andere hinzugefügt habe. Es wäre Schade, wenn sie ganz verloren gingen. Diese Arbeiten sind bei mir schon

völlig druckreif; sie in Deutschland zu veröffentlichen, scheue ich noch wegen der mühsamen, zeitraubenden Correktur (alles zusammen beträgt 1200 Quartseiten); gibt *Migne* die *Gr. orthod.* heraus, so soll er gegen eine Anzahl Bände der griechischen Väter älterer Zeit diese Beiträge erhalten. Ausserdem lasse ich sie bis auf ruhigere Zeiten ruhen (1).

Als vierte Gruppe wollte Hergenröther auch die Bruchstücke der Dialoge des Nicetas von Thessalonich bei dieser Gelegenheit veröffentlichen. Nicetas war gegen des Photius Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes allein aus dem Vater gestanden, ohne jedoch die Einfügung des Filioque im Symbolum anzunehmen, er war schon von Nicephorus Blemmydes, Hugo Etherianus und Bekkos benützt worden (2).

In Betreff des *Nicetas Thessal.* ist mir das im Exordium Gesagte nicht unerwartet: *Le Quien Or. Christ. t. II n. 47* (3) sagt von ihm: *Latini dogmatis de Spiritus sancti ex Filio quoque processione assertor quidem fuit, insertam vero symbolo vocem Filioque non probabat.* Dazu passen ganz jene Schlussworte der mitgetheilten Vorrede. Ein Grieche dieser Art ist aber desto wichtiger und interessanter; dazu ist Nicetas älter als alle in der *Graecia orthodoxa* publicirten Autoren, schon von dem ältesten derselben, *Niceph. Blem.* citirt, von ihm wie von Beccus gerühmt, von *Hugo Etherianus* besonders berücksichtigt; desgleichen auch von Allatius oft benützt. Es ist nach dem Mitgetheilten und nach allen Angaben kein Zweifel, dass die Publication dieses Werkes sehr sachdienlich wäre (4).

Eine Ausgabe seiner Dialoge war also eine dringende Notwendigkeit (5); doch hatte Hergenröther zu wenig Zeit in Rom und Florenz, das ganz zu vollenden, was P. Huber schon aus Codex Vat. 1115 (6) herausgeschrieben hatte (7). Von den

(1) Aus Brief Nr. 55 vom 28. 2. 1861.

(2) Vgl. auch Brief Nr. 32 vom 7. 2. 1857, oben S. 45.

(3) Le Quien, Oriens Christianus, tom II. n. 47.

(4) Aus Brief Nr. 39 vom 30. 4. 1857.

(5) Vgl. die Briefe Nr. 32, oben S. 45, Nr. 37, oben S 53, Nr. 40 vom 15. 5. 1857.

(6) Vgl. Brief Nr. 42 vom 5. 6. 1857.

(7) In Florenz standen die Dialoge in Cod. Florent. Laurent. 37. n. 2. Plut. 31 = Bandini, Catal. II, p. 114 (vgl. Brief Nr. 41, oben S. 61 und MG, 139/166 Vorrede).

6 Dialogen wurden bei Migne nur ein Dritteil des schwer lesbaren Textes (« operis prolixi », Vorrede bei MG) abgedruckt. Hergenröther hoffte, auf diese Weise den nachfolgenden Gelehrten wenigstens eine gute Grundlage geboten zu haben (ebd.). — Bis heute sind drei weitere Dialoge erschienen in Bessarione fasc. 119/34 (1912-16). Aller Wahrscheinlichkeit nach enthält die Florentiner und wohl auch die vatikanische Handschrift alle sechs Dialoge (1).

Schon mehrfach sind zwei Schriften des Unionspatriarchen Bekkos erwähnt worden. Seine zweite Rede über den Frieden, ἣν ἂν μακάριον ist bis heute nur im Auszug bei Beveridge gedruckt (2), Hergenröther fand zwar nach langem Suchen (3) im Verzeichnis des Bandini den Codex 26 Laurent. Plut. VIII und sah ihn sicher auf seiner Reise 1857 ein, doch fehlte zum Abschreiben und Herausgeben wiederum die Zeit (4). — Dagegen konnte er bei dieser Gelegenheit die Widerlegung des Liber de Sp. S. Photii durch Bekkos aus der gleichen Handschrift abschreiben (5). Hergenröther wusste von diesem Werk schon früher und bedauerte damals sehr, es nicht mehr verwenden zu können, denn Bekkos hatte jedesmal den Text des Photius Absatz für Absatz seiner Widerlegung vorgesetzt (6). Dass Bekkos der Verfasser dieser Widerlegung war, stellte Hergenröther allerdings erst in Florenz fest (7).

(1) Vgl. Brief Nr. 41, oben S. 61.

(2) Vgl. Brief Nr. 32, oben S. 45.

(3) Vgl. die Briefe Nr. 37, oben S. 54, Nr. 41.

(4) Vgl. Brief Nr. 43 vom 25/27. 6. 1857, oben S. 67 und Ph. II, S. 553, n. 7.

(5) Veröffentlicht in MG 141/727.

(6) Vgl. die Briefe Nr. 34 vom 8. 3. 1857 und Nr. 43, oben S. 67.

(7) Vgl. Vorrede zur Ausgabe MG 141/726.

ZEITTAFEL

Brief	abgeschickt am	Zeit bis zur	Antwort P. Hubers	Zeit b. z. neuen Brief
19	1855 II 24	4 Monate	1855 VI 5	4 Monate
20	(keine Erwähnung)			
21	1855 X 6	1 Monat	1855 XII 11	1 Monat
22	» XI 6*		» » »	
23	1856 I 27		1856 II »	1 Monat
24	» III 4			
25	» V 4		» V 20	
26	» VI 2		» VI 29	
27	» VI 7		» VII 2	
28	» VII 18	1 Monat	» VIII 16	1 Monat
29	» IX 22	1-3 Monate	» X + XII 16	
30	» X 2	2 Monate		
31	» XII 9	(1 Monat)	(1857 I 27)	
32	1857 II 7		» II 18	
33	» II 27		» III 19	
34	» III 8			
35	» III 14		» IV 2	
36	» III 31		« IV 20	
37	» IV 12		» IV 21	
38	» IV 24			
39	» IV 30		(» V 13)	
40	» V 15		» V 25	
41	» V 21			
42	» VI 5		» VI 19	
43	» VI 25 + 27	1 Monat	» VIII 11	
44	» VII 19		» » »	
45	» VIII 23			(Reise nach Rom)
46	(an R. P. Rektor)			
47	1858 II 18	1-2 Monate	1858 III 15 + IV 14	

Brief	abgeschickt am	Zeit bis zur	Antwort P. Hubers	Zeit b z. neuen Brief
48	1858 IV 5		1858 IV 23	
49	» V 2	2 Monate	» VI 27	1 Monat
50	» VII 25		» VIII 7	3 Monate
51	» X 25	1 Monat	» XI 27	1 Monat
52	1859 I 3	5 Monate	1859 V 28	
53	» V 27		» VI 17	18 Monate (1 verloren)
54	1861 I 18	1 Monat	1861 II 14	
55	» II 28	2 Monate	» IV 18	(1 Jahr)
56-58	(keine Erwähnung)			
59	1862 V 2	1 Monat	1862 VI 7	6 Monate
60	» XII 29	2 Monate	1862 III 1	4 Monate
61	(an R. P. Rektor)			
62	1863 VII 7		1863 VII 28	(13 Monate)
63	(keine Erwähnung)			
64	1864 IX 5	3 Monate	1864 XII 2	1 Monat
61	1865 I 10		1865 I 28	1 Monat
66	» III 12	1 Monat	» IV 11	11 Monate
67	1866 III 21	4 Monate	1866 VII 11	10 Monate
68	1867 V 26	1 Monat	1867 VII 5	

Ende des Briefwechsels mit P. Huber.

WOLFGANG DRAMMER.

* 22 Nachschrift von 21. das Datum bei 21 irrtümlich, da Poststempel auf 22 dieses Datum angibt.

Der "Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre

Die Sakramentenlehre Theodors von Mopsuestia ist bereits einmal, bald nach der Veröffentlichung des « Liber ad baptizandos », durch M. Jugie kurz behandelt worden [1]. Jedoch sagt Jugie selbst am Schlusse seines Aufsatzes: « Le bref aperçu qu'on vient de lire est loin d'épuiser tout le contenu dogmatique de l'ouvrage de Théodore ». Insbesondere beschränkt sich diese Darstellung auf die einzelnen bei Theodor behandelten Sakramente, ohne auf dessen allgemeine Gedanken und Auffassungen über die Geheimnisse einzugehen. Auch wird die Lehre von den Sakramenten nicht in das Gesamtsystem des Bischofs von Mopsuestia hineingestellt. Es dürfte von Interesse sein darzustellen, wie die Anschauungen Theodors über die Geheimnisse in seiner Christologie und in seiner Erlösungslehre verwurzelt sind. Hierzu bieten die Taufkatechesen reiches Material. Sie sind die Hauptquelle für die vorliegende Arbeit. Es werden aber auch die übrigen Werke Theodors herangezogen [2].

(1) M. Jugie, *Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste. Échos d'Orient* XXXIV (1935), 262-271. Vergl. auch: M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. Paris, t. V, 1935, 296-99. 308-311. 318-319.

(2) Die für die Arbeit benutzten Quellen seien hier in alphabetischer Ordnung aufgeführt:

J. B. Chabot, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium D. Iohannis*. Paris, t. I, Textus Syriacus, 1897 (= Chabot).

R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes* (I-LXXX). Città del Vaticano 1939 (= Devreesse).

J. P. Migne, *Patrologia Graeca* t. LXVI, besonders: *Commentarii in Novum Testamentum* 702 ff.: *Fragmenta dogmatica* 969 ff. (= PG).

A. Mingana, *Woodbrooke studies*. Cambridge, t. V, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*. 1932 (= Mingana V). Woodbr.

Christologie.

Die in den Taufkatechesen enthaltene Christologie hat E. Amann behandelt (¹). Er kommt zum Schluss, dass Theodors Lehre im wesentlichen orthodox, wenn auch recht ungenau in der Terminologie sei. Ganz anders urteilt Jugie, der die Christologie Theodors zusammenfassend und gut auch mit Berücksichtigung des *Liber ad baptizandos* darstellt (²). Nach ihm ist der Bischof von Mopsuestia wirklich sachlich heterodox. Er unterscheidet in Christus einen, der Gott ist, und einen, der Mensch ist, und leugnet damit die wahre Menschwerdung des Wortes Gottes. Unseres Erachtens ist Jugie unbedingt recht zu geben, und der Versuch Amanns, Theodor vom Vorwurf der Häresie zu reinigen muss als misslungen gelten.

Die Leugnung der Grundtatsache des Christentums, dass Gott in Wahrheit Mensch geworden ist, dass ein und derselbe Gott und Mensch in einer Person ist, das ist der Fundamentalirrtum Theodors von Mopsuestia. Dieses *proton pseudos* beruht auf seiner rationalistischen, dem Geheimnis abholden Grundeinstellung, die sich vor der gewaltigen, rational nicht zu erfassenden Tatsache des Einbruchs des Göttlichen in unsere Welt der Erscheinungen verschliesst. Die ganze Erlösungs- und Sakramentenlehre ist durch diese rationalistische Tendenz gefährdet. Aber Theodor will durchaus rechtgläubig sein. er will der Tradition treu bleiben. So finden wir bei ihm die ganze traditionelle Ausdrucksweise. Aber, wo

---

st. t. VI, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the sacraments of baptism and the eucharist* (= Mingana VI).

F. NAU, *Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens. Patrologia Orientalis*, Paris, t. IX, 1913 (= PO IX).

H. B. SWETE, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*. Cambridge. t. I, 1880 (= Swete I). t. II, 1882 (= Swete II).

E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*. Leipzig 1869 (= Sachau).

(¹) E. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste. Revue des sciences religieuses* XIV (1934), 161-190.

(²) M. JUGIE, *Theol. dogm.* V 90-110.

er beginnt, näher zu erklären, was diese Ausdrucksweise sagen will, da neigt er dazu, ihren wahren Gehalt zu entleeren und sie in rationalistischem, minimistischem Sinne umzudeuten. Freilich führt er diese rationalistische Deutung oft nicht bis zur letzten Konsequenz durch. Die Macht der Tradition ist zu stark. Dieser Widerstreit zwischen dem Rationalismus Theodors und seiner Treue zur Tradition ist es, was seine ganze Lehre und auch seine Gedanken über die Geheimnisse der Kirche beherrscht. Das sei im folgenden näher gezeigt.

Theodor leugnet wie gesagt die wahre Menschwerdung des Wortes Gottes. Die Unterscheidung zwischen dem einen, der annimmt, und dem einen, der angenommen wurde, kehrt bei ihm immer wieder. Gott und Mensch in Christus sind also nicht dieselbe Person. « Der eine, der annahm, ist nicht derselbe wie der eine, der angenommen wurde, noch ist der eine, der angenommen wurde, derselbe wie der eine, der annahm. Sondern der eine, der annahm, ist Gott, während der eine, der angenommen wurde, ein Mensch war » [1]. Der annehmende Gottessohn wohnt in dem angenommenen Menschen wie in einem Tempel. « Er (der Sohn Gottes) nahm einen Menschen aus uns an, war in ihm und wohnte in ihm » [2].

Das Wohnungnehmen des Sohnes Gottes im Menschen wird im Buch über die Menschwerdung als ein Einwohnen durch die εὐδοκία erklärt. So wohnt Gott aber auch in den Propheten und Gerechten. In Christus kommt das Besondere hinzu, dass Gott in ihm wohnt als im Sohne, weil er den Menschen aufs innigste mit sich vereinigt. Es wird durch diese Einigung zwischen Gott und Mensch ein neues πρόσωπον gebildet, von dem auch göttliche Eigenschaften und Handlungen ausgesagt werden können [3].

Damit ist aber nicht die Einheit einer wirklich physischen Person gemeint. Denn Theodor lehrt, dass eine vollständige Natur notwendig in sich auch Person sei. Im 8. Buch von der Menschwerdung heisst es z. B.: « Wenn wir nämlich die Naturen unterscheiden, sagen wir, dass die Natur des Wortes

[1] Mingana V, syrischer Text: 198, engl. Übers. 82, vergl. 142 (38), 208 (91), 206 (90).

[2] A. a. O. 187 (73) vergl. 170 (59).

[3] PG 66, 975.

vollkommen sei und vollkommen die Person (πρόσωπον). Man kann nämlich nicht sagen, dass eine Hypostase ohne Person (ἀπρόσωπον) sei. In gleicher Weise (sagen wir), dass die Natur des Menschen und die Person vollkommen seien..... So sagen wir auch hier, wenn wir die Naturen zu unterscheiden suchen, dass die Person des Menschen vollkommen sei und vollkommen auch (die Person) der Gottheit » (1). So redet Theodor denn auch von einer menschlichen Person: « Sie (die Väter) schrieben passend den Satz: 'zu richten die Lebendigen und die Toten' *der Person des Menschen* zu, der angenommen wurde » (2).

Ferner erklärt Theodor es als eine blosse Redeweise, wenn göttliche und menschliche Eigenschaften von *einem* Subjekt ausgesagt werden. Es ist nicht wirklich ein und derselbe, der Gott ist und der Mensch ist, dem Göttliches und Menschliches zukommt. Das, was man später *communicatio idiomatum* genannt hat, wird von Theodor der Sache nach im eigentlichen Sinne abgelehnt und nur als eine Art zu reden angenommen. Dies ist besonders Amann gegenüber zu betonen, der gerade daraus, dass Theodor die *communicatio idiomatum* lehre, seine wesentliche Rechtgläubigkeit folgern will (3). Theodor kann keine wahre *communicatio idiomatum* annehmen, weil er zwischen Person und Natur nicht unterscheidet. « Der eine, der annahm, ist die göttliche Natur, die alles für uns tut, und der andere ist die menschliche Natur, die angenommen wurde für uns alle durch den einen, der die Ursache von allem ist » (4). Er fasst die Redeweise der Hl. Schrift, die von Gott Menschliches und vom Menschen Christus Göttliches aussagt, so auf, dass der göttlichen Natur (für Theodor das gleiche wie Person) Menschliches zugeschrieben wird und der menschlichen Natur Göttliches. « Auch die hl. Bücher lehren uns diese Vereinigung nicht allein, wenn sie uns die Kenntnis jeder Natur mitteilen, sondern auch, wenn sie behaupten, dass, was der einen zukommt, auch der anderen eigen ist, so dass wir die wunderbare Erhabenheit der Ver-

(1) SACHAU 43/44, vergl. JUGIE V 90/91.
(2) MING. V 195 (80).
(3) E. AMANN a. a. O. 173 ff. 179 Anm. 1.
(4) MING. V 204 (87).

einigung, die stattfand, verstehen sollen » ([1]). Wenn man die *communicatio idiomatum* so versteht, dann kann sie freilich nicht mehr als eine Redensart sein. Denn von der göttlichen *Natur* kann Menschliches nicht im eigentlichen Sinne ausgesagt werden. So betont denn Theodor immer wieder, dass die Schrift nicht im strengen Sinne genommen werden könne, wenn sie so redet, da dies nur eine Ausdrucksweise für die enge Verbindung der beiden Naturen (= Personen) sei. Theodor erklärt die Stelle des Glaubensbekenntnisses: « Der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel herabstieg und Fleisch wurde und ein Mensch wurde »: « Diese (die hl. Väter) sagten die obigen Dinge von *einem* entsprechend der Lehre der Schrift, nicht als ob Menschliches von Natur (ܟܝܢܐܝܬ) von Gott vollzogen werden könnte, sondern sie sagten diese menschlichen Handlungen von ihm aus wegen der engen Vereinigung, so dass die hohen Dinge, die von ihm ausgesagt werden, jene, die an ihm nach dem Leiden geschahen, — Dinge, welche die menschliche Natur übersteigen, — geglaubt werden sollten und dass alle sie annehmen sollten, wenn sie erfuhren, dass es die göttliche Natur war, die den Menschen annahm und dass durch ihre Vereinigung mit ihm er all diese Ehre und Herrlichkeit empfing » ([2]). Im eigentlichen Sinne können also menschliche Akte von Gott nicht ausgesagt werden. Schon eher kommt die Ehre und Anbetung dem Menschen Christus *nach der Auferstehung* zu, wegen der Vereinigung mit der göttlichen Natur.

Zu der Stelle des Credo: « Er wird wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Toten, » bemerkt Theodor, dass hier zwar von demselben πρόσωπον, dem des Menschen, der angenommen wurde, ausgesagt wird, dass es litt und auferstand und dass es die Lebendigen und die Toten richten wird. Damit man aber nicht meine, dass ein blosser Mensch zu richten komme, sprachen die Väter vom *Wiederkommen.* Das kann nicht vom Menschen verstanden werden, sondern nur von der Gottheit. So wird das Richten im eigentlichen Sinne nur der Gottheit zugeschrieben. Wegen der engen Ver-

([1]) Ebenda.
([2]) Mingana V 179 (67); vergl. 178 (66).

einigung des Menschen mit der Gottheit wird es auch vom Menschen ausgesagt. Gott wird durch den Menschen, der angenommen wurde, richten ([1]). Diese Stellen, die sich beliebig vermehren liessen, mögen genügen, um zu zeigen, dass Theodor eine wahre *communicatio idiomatum* nicht zulässt ([2]).

Auch wenn Theodor lehrt, dass es in Christus nur *einen* Sohn und nur *einen* Herrn gebe, so folgt daraus nicht, dass er eine wahre *communicatio idiomatum* annimmt. Man kann in Christus nicht zwei Söhne und zwei Herren zählen, nicht etwa, weil in ihm nicht zwei in sich abgeschlossene Wesen (πρόσωπα) vorhanden wären, sondern weil von ihnen nur eines Sohn und Herr ist, das andere aber nicht ([3]). Aus dieser Redeweise folgt aber keineswegs, dass der Mensch in Christus in Wirklichkeit zugleich der wesensgleiche Gottessohn ist. Dem Menschen Christus kommt nur eine Adoptivsohnschaft wirklich zu. In der Taufe im Jordan, die in ihrer Wirkung ganz unserer Taufe gleich war, wurde Christus diese Adoptivkindschaft verliehen, was der Vater kundtat durch die Worte: « Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe » ([4]). In der Benennung « filius caritatis » (Col. 1, 13) sieht Theodor einen Ausdruck der Adoptivsohnschaft Christi: « Unde et filium caritatis eum vocavit eo, quod non secundum naturam patris est filius, sed caritate filiorum adoptionem est assecutus » ([5]).

Es dürfte mit den bisherigen Ausführungen für unseren Zweck genügend dargetan sein, dass Theodor tatsächlich die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes leugnet. Wir werden weiter unten zeigen, von welch grundlegender und verhängnisvoller Bedeutung dieser Irrtum für seine Auffassung über die Erlösung und die Sakramente ist. Gleich hier sei ein für Erlösungs- und Sakramentenlehre bedeutsamer charakteristischer Gedanke hervorgehoben, der so, wie Theodor ihn

([1]) Ming. V 195-197 (80-82).

([2]) Vergl. auch: a. a. O. 175. 176. 177 (63. 64. 65). 205 (88); PG 705/6; Sachau 52; Chabot 158; Swete I 168. 62/63. 219 ff. 272; Swete II 136 ff.

([3]) Mingana V 208 (90/91).

([4]) Mingana VI 200 (66); PG 717/18.

([5]) Swete I 260.

fasst, nur aus der Leugnung der Menschwerdung verstanden werden kann: der Gedanke der Entwicklung in Christus, die für unsere Entwicklung in der durch die Sakramente uns geschenkten Erlösung das Vorbild und in etwa die Ursache ist. Dieser Gedanke ist beispielsweise ausgesprochen in einer Erklärung zu Johannes 6, 62: « Wenn ihr den Menschensohn aufsteigen seht, wo er vorher war »: « In der Tat dieser Mensch würde nicht so grosse Wohltaten besessen haben, hätte er keine Vereinigung mit Gott gehabt; noch würden wir auf all die zukünftigen Güter hoffen, wenn nicht die göttliche Natur, welche die Gestalt eines Knechtes annahm, sich gewürdigt hätte, ihm all diese Wohltaten zu erweisen und nicht die Freude daran auf uns ausgedehnt hätte » (1).

Am klarsten erscheint die Entwicklung in Christus in heterodoxem Sinne im *Buch über die Menschwerdung*. Die Vereinigung mit der göttlichen Natur, die zwar irgendwie schon vom ersten Augenblick des Daseins des Menschen Christus an bestand, wird erst nach der Auferstehung vollkommen, weil der Mensch Christus sich ihrer würdig erwiesen hat. Nun gehören alle seine Handlungen dem Worte Gottes an (2). Wie die oben (S. 95) bereits angeführten Stellen beweisen, kommt die Anbetung dem Menschen Christus erst nach der Auferstehung und der Aufnahme in die Herrlichkeit des Vaters zu (3). In der Taufe erhält Christus den Geist und die Adoptivkindschaft (4). Im vollen Sinne wird ihm aber die Gnade des Geistes erst im Himmel zuteil (5). Von der Menschennatur Christi kann die Rechtfertigung ausgesagt werden (6). Das Leiden vervollkommnet die Menschennatur Christi (7).

In alledem ist Christus unser Vorbild. Dieser Gedanke findet sich sehr häufig. « Gott hätte ihn (den Menschen Christus) leicht und ohne Schwierigkeit von Anfang an unsterblich, unverweslich und unveränderlich machen können, wie

(1) Swete I 206 (89).
(2) PG 975. 978.
(3) Vergl. Sachau 47.
(4) *Comment in Luc.* PG 718.
(5) *In Ep. ad Ephes.* Swete I 167.
(6) *In Ep. ad Tim. I* Swete II 136/37.
(7) Mingana V 187 (73).

er es nach der Auferstehung wurde. Aber weil nicht er allein es war, den er unsterblich und unveränderlich machen wollte, sondern auch wir, die wir teilhaben an seiner Natur, so machte er passend wegen dieser Verbindung die Erstlingsfrüchte von uns allen nicht so, damit, wie der hl. Paulus sagt, ' er den Vorrang in allen Dingen haben sollte ' (Col. 1. 18). So sollen wir wegen der Gemeinschaft, die wir mit ihm haben, in dieser Welt mit Recht mit ihm Teilhaber sein an den zukünftigen Gütern. Und wie er, nachdem er vom Weibe geboren war, langsam wuchs gemäss dem Gesetze der Menschheit und vollendet wurde und unter dem Gesetze war und ihm entsprechend handelte, so wurde er auch im Leben des Evangeliums ein Beispiel als Mensch für Menschen..... Er wurde getauft, damit er ein Symbol unserer eigenen Taufe gebe » (1). In der Taufe empfing er den Geist und die Adoption, das Symbol der künftigen Auferstehung, *wie auch wir* (2). « Wir sterben mit ihm in der Taufe und wir stehen symbolisch mit ihm auf » (3). « ' Der Erstgeborene von allen Kreaturen ' bedeutet, dass er der erste war, der erneuert wurde durch seine Auferstehung von den Toten; und er wurde umgewandelt in ein neues und wunderbares Leben und er erneuerte auch alle Kreaturen und brachte sie zu einer neuen und höheren Schöpfung » (4).

Erlösungslehre.

Die Christologie Theodors, die wir im vorausgehenden in ihren wesentlichen Zügen kurz darstellten, ist grundlegend für seine Erlösungs-und Sakramentenlehre. Es ist zu erwarten, dass ein so scharfer Denker, wie Theodor es ohne Zweifel ist, einen so fundamentalen Irrtum wie die Leugnung der Menschwerdung auch bis in die letzten Konsequenzen hinein durchgedacht hat. Wir wollen sehen, inwieweit seine Auffassung vom Erlösungswerk Christi und dessen Zueignung an

(1) Ming. V 162 (69).
(2) Ming. VI 199/200 (66).
(3) Ming. V 183 (70).
(4) A. a. O. 144 (39).

uns in den Sakramenten von seinem Grundirrtum berührt wird. Um uns seine Gedanken hierzu klarzumachen, müssen wir zuerst fragen, inwiefern nach ihm der Zustand der Menschen vor Christus erlösungsbedürftig war.

Nimmt er eine Erbsünde an? Nach den Taufkatechesen gewinnt man den Eindruck, dass er die Strafe für die Sünde Adams auf das ganze Menschengeschlecht übergehen lässt, wenn er auch die Schuld auf Adam allein beschränkt « Wir wurden die Erben seiner Natur und seiner Strafe » ([1]). Er erklärt die klassische Stelle im Römerbriefe (5, 12): « Da der Tod durch einen Menschen kam, so (wird) auch die Auferstehung von den Toten durch einen Menschen (sein), weil, wie wir alle in Adam sterben, wir so in Christus auch alle lebendig werden (1 Cor. 15, 22), wie der hl. Paulus bezeugt » ([2]). Theodor sagt, dass der Teufel wegen der Sünde Adams seine Rechte auf uns geltend mache ([3]). Auch die Begierlichkeit wird als eine Folge der Sünde Adams dargestellt ([4]). Die Erlösung erscheint als eine Loslösung aus dem Zusammenhang mit Adam und eine Verbindung mit Christus: « Ihr seid nicht mehr Teil Adams, der veränderlich war und beladen und verdorben durch Sünde, sondern Christi, der vollkommen ohne Sünde war durch die Auferstehung » ([5]). Aber auch in den Taufkatechesen finden wir kein klares Zeugnis dafür, dass wirklich die *Schuld* Adams sich auf seine Nachkommen vererbte.

In anderen Werken Theodors wird die Erbsünde offen geleugnet. So schon in seinem in der Jugend geschriebenen *Kommentar zu den Psalmen*. Er erklärt den Psalmvers: « Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum etc..... » (Ps. 50, 7) in dem Sinne, dass hier nicht etwa von den Gezeugten die Rede ist — deren Natur ist nicht befleckt — sondern von den Erzeugern ([6]). Im *Kommentar zum Römerbriefe* deutet er den klassischen Text (Rom. 5, 13. 14) so, dass der Tod als Strafe für die persönlichen Sünden erscheint, nicht als Strafe für die Sünde Adams ([7]). Im *Kommentar zum Galaterbrief* (Gal. 2, 15, 16)

([1]) Ming. V 120 (20).
([2]) A. a. O. 166 (56).
([3]) Ming. VI 156 (27,28).
([4]) A. a. O. 149 (21).
([5]) Ming. VI 201 (67).
([6]) Devresse 337.
([7]) PG 975.

lehnt er es ausdrücklich ab, dass Gott aus Zorn über Adams Sünde uns sterblich gemacht habe. Das wäre Gottes unwürdig. Er hat es in seiner unergründlichen Weisheit so angeordnet, dass wir sterblich sind (1). Im *Buch gegen die Verteidiger der Erbsünde* erklärt er, dass Adam schon vor der Sünde sterblich gewesen sei. Die Sterblichkeit ist also keine Strafe für Adams Sünde (2). Im gleichen Buche nennt er die Verteidiger der Erbsünde ironisch « seltsame Väter der Sünde » (3). An anderer Stelle sagt Theodor freilich, dass der erste Mensch durch die Sünde sterblich geworden sei (4). Das dürfte, wenn wir keinen Widerspruch bei ihm annehmen wollen, wohl so gemeint sein, dass wegen der Sünde der Mensch eben tatsächlich gestorben ist.

Wahrscheinlich liegt hier eine Entwicklung in der Auffassung Theodors vor. Im Psalmenkommentar wird nur die Vererbung der Schuld geleugnet. Diese wird auch in den Taufkatechesen nicht behauptet. Die Leugnung auch der Vererbung der Strafe findet sich in Werken, die alle später entstanden sind als die Taufkatechesen. Im Pelagianerstreit nimmt Theodor für diese Partei (5). Die für die Erbsünde günstigere Redeweise in den Taufkatechesen kann sich aber auch daraus erklären, dass Theodor vor dieser Zuhörerschaft sich lieber an die traditionelle Ausdrucksweise halten wollte. Es ist jedenfalls aus seiner Grundeinstellung heraus sehr erklärlich, dass er zum mindesten eine Vererbung der Schuld nicht anerkennen will. Wie weiter unten gezeigt wird, kennt er konsequent zu seiner Leugnung der Menschwerdung Gottes keine Erhebung des Menschen zu wahrhaft göttlichem Leben. Die ganze Frucht der Erlösung kommt schliesslich heraus auf Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Unveränderlichkeit. Da aber das Wesen der Erbsünde in dem durch Adam verschuldeten Mangel des übernatürlichen Lebens besteht, ist es nicht verwunderlich, wenn Theodor die Erbsünde leugnet. Wir sagen nicht, dass er sich reflex über diese Zusammenhänge klar gewesen sei. Aber da diese Zusammenhänge tatsächlich bestehen, machen sie seine Stellungnahme begreiflich.

(1) Swete I 26. vergl. PG 1008.
(2) Swete II 336.
(3) A. a. O. 337.
(4) *In Ep. ad Gal.* Swete I 7.
(5) Vergl. zur Chronologie der Schriften Theodors: J. M. Vosté, *La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de M.*, *Revue Biblique* XXXIV (1925), 54-81.

Da er also die Erbsünde verwirft, kann er die Erlösung nur fassen als Befreiung von persönlicher Sünde und deren Folgen. Die Sünde Adams hatte tatsächlich zur Folge, dass alle Menschen sündigten (1). Mit der Notwendigkeit der Befreiung von der Sünde begründet Theodor die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (2).

Der Zustand der Sünde wird von Theodor gefasst als Feindschaft mit Gott. Die Sünde macht hassenswert in den Augen Gottes (3). Sünde verlangt Busse und Genugtuung (4). Der Sünder muss mit Gott versöhnt werden, weil er Gottes Feind ist (5). Den Getauften verlässt die Gnade des Geistes, wenn er sündigt (6). Viel öfter allerdings erscheint die Sünde als eine Folge der Sterblichkeit und Veränderlichkeit, fast hiermit gleichbedeutend. Die Aufhebung der Sünde im vollen Sinne geschieht erst durch die Verleihung der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit. Hierüber werden wir weiter unten (S. 107) noch eingehend zu handeln haben.

Die Erlösung wird des öfteren auch als Befreiung aus der Knechtschaft Satans beschrieben (7). Ueber die Knechtschaft Satans als Folge der Sünde Adams wurde oben schon gehandelt. Durch die persönliche Sünde begeben sich die Menschen alle in die Abhängigkeit Satans (8).

Aus seinem erlösungsbedürftigen Zustand wird der Mensch durch Christus befreit. Dass Christus Ursache unseres Heiles ist, das ist eine so fundamentale christliche Wahrheit, dass sie selbstverständlich auch von Theodor sehr oft ausgesprochen wird. Wir müssen nur zusehen, welche Deutung er dieser Wahrheit gibt. Christus unser Herr ist unser Erlöser, unser Haupt, die Ursache der zukünftigen Güter für uns (9). Die Menschwerdung geschah um unserer Erlösung willen (10).

(1) *In Ep. ad Rom.* PG 798.
(2) Mingana V 166 (56).
(3) *In Ep. ad Col.* Swete I 268.
(4) Devreesse 75. 219. 222.
(5) *In Ep. ad Col.* Swete I 278.
(6) Mingana VI 263 (121).
(7) Z. B. Ming. V 185 (75).
(8) Ming. VI 167 (38).
(9) Ming. V 182 (69).
(10) A. a. O. 139 (36). 170 (59).

Der Mittler unseres Heiles ist der Mensch Christus. Theodor will beweisen, dass der Sohn Gottes einen ganzen Menschen mit Leib und Seele annahm. Das war nach dem Ratschlusse Gottes, der den Menschen durch den Menschen erlösen wollte, notwendig. « Wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt eintrat und der Tod durch die Sünde, so sollte auch die Freigabe und die Gnade Gottes durch die Rechtschaffenheit eines Menschen in reichem Masse über viele kommen ». (Vergl. Rom. 5, 12. 15. 17) (1). Die Stelle aus dem ersten Brief an Timotheus: « Unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus » (2, 5) kommentiert Theodor folgendermassen: « Sed et ille mediator, qui nos homines Deo adnititur copulare, unus et iste et hinc (wahrscheinlich richtiger hic) homo secundum naturam existens. Opportune vel maxime hoc in loco hominem eum vocavit, ut et a natura ostenderet donationis communionem, omnibus necessario id confitentibus, quoniam universitatis pars existens secundum naturam communem omnibus potest per similitudinem naturae donationes praestare » (2).

Da der Mensch Christus nicht wirklich Gott ist, sondern Gott nur in ihm wohnt, ist also ein *blosser* Mensch Mittler unseres Heiles. Wie wirkt sich nun dieser fundamentale Irrtum für die Erlösungs- und folglich auch für die Sakramentenlehre aus? Wenn das Menschliche nicht mehr aufgenommen ist in die Personeinheit mit Gott, wie kann es dann noch Ursache unseres Heiles sein, und wie können dann materielle Zeichen noch göttliche Gnade spenden? Hier handeln wir zunächst über die Auswirkung des christologischen Irrtums auf die Erlösungslehre. Aber es sei bereits darauf hingewiesen, dass von der Gestaltung der Soteriologie die Sakramentenlehre wesentlich bedingt wird.

Wir fragen also, ob nach Theodor der Menschennatur Christi für unser Heil wahre Kausalität zukommt und ob das Heil, das sie uns vermittelt, wirkliche Teilnahme am göttlichen Leben ist. « Als er auch von seinem Leibe sagte, dass er unsterbliches Leben geben könne denen, die ihn essen, da die Worte, die er ausgesprochen hatte, von den Hörern nicht

(1) Ming. V 166 (56).
(2) Swete II 88.

geglaubt wurden, so bemühte er sich, sie zu überzeugen von der Tatsache, dass, wenn auch seine Worte zur gegenwärtigen Zeit unglaublich waren, sie später glaubhaft werden sollten, gleich als wenn er ihnen sagte: 'Wenn ihr seht, dass ich unsterblich geworden und zum Himmel aufgestiegen bin, dann werdet ihr glauben, dass ihr an den Dingen, die an mir geschehen werden, teilnehmen sollt wegen eurer Gemeinschaft mit mir in diesen Dingen, da die göttliche Natur, die in mir wohnt und die zuvor im Himmel war, Unsterblichkeit diesem einen schenken wird und ihn in den Himmel aufnehmen und euch auch Gemeinschaft mit ihm verleihen wird'. Er (Christus) sprach diese Worte aus *wie von einem*, um die enge Vereinigung, die stattfand, zu zeigen » (1). Vom Leibe Christi wird also nur ausgesagt, dass er das Leben gibt, weil er in inniger Verbindung steht mit der göttlichen Natur, die eigentlich das Leben spendet. Wir haben hier einen Fall der *communicatio idiomatum* im Sinne Theodors. Wie oben ausgeführt, kann das Göttliche nicht im eigentlichen Sinne vom Menschen ausgesagt werden, wie auch das Menschliche nicht von Gott. Diese Stelle zeigt, wie der Irrtum in der Christologie sich unmittelbar auswirkt auch auf die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente. Doch darüber später.

Jugie sucht aus der Gegenüberstellung Adam — Christus zu folgern, dass, wie Adam die Ursache unseres Unheils, so Christus die Ursache unserer Erlösung wurde. Aus dieser Lehre lässt sich nach ihm auch die stellvertretende Genugtuung Christi ableiten (2). Es ist aber hierzu zu bemerken, dass, wie oben gezeigt, nach Theodor Adam nicht wirklich die Ursache unserer Sterblichkeit und unseres Elends war. Aus der Parallelstellung zu Adam lässt sich also u. E. nicht ohne weiteres eine wahre Ursächlichkeit für das Heilswirken Christi folgern.

Es wurde oben schon die Erklärung angeführt, die Theodor gibt zu der Schriftstelle: « Wenn ihr den Menschensohn aufsteigen seht, wo er vorher war » (Jo. 6, 62) (siehe oben S. 97). Hier erscheint die Entwicklung Christi zur Herrlichkeit hin als das Vorbild der unseren und auch als ihre Ga-

(1) Mingana V 204/5 (88).
(2) Jugie V 262/63, vergl. Chabot 85.

rantie, weil Gott, der den einen Menschen so hoch erhoben, auch uns an dessen Gütern teilgeben wird. Die Kausalität der Menschheit Christi im Heilswerk tritt in dieser Betrachtungsweise jedenfalls stark zurück.

Die Erlösung vollzieht sich wesentlich durch den Tod und die Auferstehung Christi. « Durch die Kreuzigung unterzog er sich dem Tod, durch welchen er den Tod abschaffte durch seine Auferstehung von den Toten » ([1]). « Der Tod wurde abgeschafft durch die Auferstehung und die Sünde durch den Tod » ([2]). Der Kreuzestod Christi wird als ein Opfertod bezeichnet: « Es ist ein Opfer, das für uns dargebracht worden ist, das Christus unser Herr, der für uns den Tod erlitt und der dadurch, dass er dieses Opfer darbrachte, Vervollkommnung für uns erlangte, darbrachte, wie der hl. Paulus sagt: 'Durch ein Opfer vervollkommnete er für immer die, welche geheiligt sind' » (Hebr. 10, 14) ([3]).

Die Wirksamkeit des Erlösungsleidens und der Auferstehung Christi erklärt Theodor folgendermassen: Weil Gott unsere Natur angenommen hat, deshalb ist Christi Erhöhung für uns ein Unterpfand der Teilnahme an seiner Herrlichkeit ([4]). Hier ist der gleiche Gedanke ausgesprochen, den wir oben bereits erwähnten: Gottes Güte, die den Menschen Christus erhöhte, wird auch uns, die wir an der gleichen Menschennatur teilhaben, an seiner Herrlichkeit teilgeben. Eine Kausalität der Menschheit Christi liegt darin kaum.

Des öfteren bringt Theodor folgende eigenartige Erklärung, inwiefern Tod und Auferstehung Christi unser Heil wirken: Durch die Sünde, die Erbsünde und die persönliche Sünde, ist die Menschheit der Knechtschaft Satans verfallen. Allein der Mensch Christus, den Gott annahm, ist rein von aller Sünde und deshalb nicht dem Dekret des Todes unterworfen. Satan bringt durch ungerechte Machenschaften den Tod über ihn. Christus unterzieht sich freiwillig dem Tode. Dann aber ficht er vor dem Richterstuhle des gerechten Gottes seine Sache mit Satan aus. Christus wird freige-

([1]) MING. V 180 (67).
([2]) A. a. O. 190 (76); vergl. 189 (75); MING. VI 190 (57). 209 (74).
([3]) MING. VI 119 (83).
([4]) A. a. O. 147 (19/20).

sprochen und zu seiner Genugtuung und zur Beschämung Satans für immer unsterblich und unverweslich gemacht. Er steigt in den Himmel auf und besitzt dort eine enge Vereinigung mit Gott. Wegen dieser Vertrauensstellung wird er der Bote für alle Menschen, die nun alle an seinen Gütern Teil erhalten. In diesem Zusammenhang wird dann die Stelle aus dem Römerbrief zitiert: « Christus Jesus, der gestorben, mehr noch, der auferstanden ist, der zur Rechten Gottes sitzt, er ist es, der für uns Fürsprache einlegt » (Rom. 8, 34) (1). An anderer Stelle wo derselbe Gedankengang auseinandergesetzt wird, erscheint Christus als unser Fürsprecher bei dem Gerichtsverfahren gegen Satan (2). Auch in dieser Erklärung tritt die Kausalität der Menschheit Christi nicht gerade deutlich in Erscheinung.

In einem anderen Gedanken scheint jedoch diese Ursächlichkeit klarer ausgedrückt. Die Tatsache, dass « er unter dem Gesetze war, um die zu erlösen, die unter dem Gesetze standen, damit wir die Annahme an Kindes Statt erlangen sollten » (Gal. 4, 45), erklärt sich so, dass er unsere Schuld an den Gesetzgeber zahlte und uns so Leben verschaffte. Und er wurde einer von uns und in seiner Natur zahlte er mit Recht die Schuld für sein Geschlecht. « Wegen seiner Natur, welche die gleiche war wie die unsrige, war er verpflichtet, dies zu tun und er tat es. Wir wurden befreit vom Joch der Knechtschaft wegen der Freiheit, die er uns in seiner Gnade gab » (3). Sein Gehorsam dem Gesetz gegenüber macht also unseren Ungehorsam wieder gut und verschafft uns so das Leben. An anderer Stelle heisst es: « Und weil er unsere Schuld an das Gesetz zahlte und vom Gesetzgeber Sieg empfing, weil er alle Erfordernisse des Gesetzes erfüllt hatte, so zog er mit seiner eigenen Hand auf das ganze Menschengeschlecht den Segen des Gesetzes herab, den dieses allen, die es halten, verprochen hatte » (4). Anderswo sagt Theodor einmal mit den Worten der Schrift, die er erklärt (Col. 1, 21. 22): « (Christus)

(1) Ming. VI 49/50 (22); vergl. V 171 (60).
(2) Ming. VI 158 (29).
(3) Ming. V 180 (68).
(4) A. a. O. 181 (69); vergl. 183 (70).

reconciliavit nos Deo per suam mortem » [1]. Theodor behält hier die Ausdrucksweise der Tradition und der Schrift bei. Besonders verhängnisvoll wirkt sich sein christologischer Irrtum aus auf seine Auffassung von der Natur des Heiles, das Christus uns erworben hat. Wenn ein blosser Mensch für uns Vermittler der Erlösungsgnade ist, dann kann diese nicht wirklich in der Mitteilung göttlichen Lebens bestehen. Ferner: unsere Erhöhung ist nichts anderes als Teilnahme an der Herrlichkeit Christi. Wenn aber diese nicht wirkliche Vergöttlichung bedeutet — der Mensch Christus ist ja doch nicht wirklich Gott — so kann auch unsere Teilnahme an den Gütern Christi uns nicht wirklich das *consortium divinae naturae* schenken. So ist zu fürchten, dass Theodor trotz der Beibehaltung der traditionellen Ausdrucksweise im Grunde die ganze eigentlich übernatürliche Ordnung leugnet. Immer und immer wieder spricht er, wenn er die Früchte der Erlösung oder der Sakramente beschreibt, von der Unsterblichkeit, der Unverweslichkeit und Unveränderlichkeit, die uns *in der zukünftigen Welt* zuteil werden und deren *Symbol und Unterpfand* wir *in dieser Welt* im Glauben empfangen. Alles dies sind, um in unserer heutigen Terminologie zu reden, nur praeternaturale, nicht supranaturale Heilsgüter. Die Wohltaten der Taufe sind: « Zweite Geburt, Erneuerung, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit » [2]. « Er (unser Schöpfer und Herr) schaffte den Tod ab durch die Auferstehung und schenkte uns allen die Hoffnung auf Auferstehung von den Toten und auf eine höhere als die gegenwärtige Welt, wo wir nicht bloss wohnen sollen, sondern auch unsterblich und unverweslich sein werden » [3]. Diese Güter empfangen wir jetzt nur durch den Glauben, die Wirklichkeit kommt erst in der anderen Welt. « Das wird stattfinden in Wirklichkeit in der kommenden Welt, wenn wir unsterblich und unverweslich sein werden » [4]. « Solange wir in diesem sterblichen Leben sind, sind wir gleichsam abwesend und fern von unserem Herrn, da wir noch nicht wirklich uns an den

(1) *In Ep. ad Col.* Swete I 278.
(2) Ming. VI 195 (62); vergl. 187/88 (55).
(3) A. a. O. 190 (57); vergl. 201 (67). 227 (90). 151 (24). V 189 (75).
(4) Ming. V 118 (19).

zukünftigen Dingen freuen, da wir sie nur durch den Glauben empfangen » (1). In den Sakramenten Taufe und Eucharistie erhalten wir jetzt symbolisch durch den Glauben Teil an den Gütern der anderen Welt (2). Ueber diesen Punkt werden wir weiter unten noch eingehender handeln (S. 117. 119/120).

Sehen wir nun im einzelnen wie Theodor die Früchte der Erlösung, von denen er in der traditionellen Weise redet, minimistisch erklärt, so dass schliesslich alles zurückzuführen scheint auf Unsterblichkeit, Unverweslichkeit und Unveränderlichkeit. Die Befreiung von der Sünde wird sehr oft in einer Weise beschrieben, dass sie praktisch gleichbedeutend ist mit Unveränderlichkeit und Unsterblichkeit. « Es würde möglich sein, den Leib vom Tode und von der Verwesung zu befreien, wenn wir die Seele zuerst unveränderlich machten und sie von den Leidenschaften der Sünde befreiten, sodass dadurch, dass wir Unveränderlichkeit erwerben, wir auch Befreiung von der Sünde erlangen würden » (3). « Unser Herr sagte auch: 'Das ist mein Leib, der gebrochen wird für viele zur Vergebung der Sünden', das heisst: alle Sünden werden abgewischt werden, weil eine wahre Vergebung der Sünden besteht nicht im Nachlass von einigen Sünden, sondern von allen, wie der hl. Johannes sagt: 'Seht da das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt!'. Dies wird indessen im vollen Sinne in der künftigen Welt stattfinden, wenn wir nach der Auferstehung unsterblich und unveränderlich sein werden und wenn alle Antriebe zur Sünde aufhören » (4). Aus der Sterblichkeit folgt die Sünde notwendig. « Et quod mortales, sequitur, ut peccent » (5). « Mortales vero cum essemus, sequebatur et, ut delinqueremus, quod nec fieri potest mortalem aliquando posse videri sine culpa » (6). So ist also Nachlass und Aufhebung der Sünde gleichbedeutend mit Aufhebung der Sterblichkeit.

Häufig bezeichnet Theodor als Frucht der Erlösung oder als das Gnadengeschenk, das uns in der Taufe zuteil wird,

(1) Ming. V 192 (77); vergl. VI. 237 (98).
(2) Ming. VI 222 (85).
(3) Ming. V 167 (57).
(4) A. a. O. 237/38 (114/15).
(5) *In Ep. ad Eph.* Swete I 173.
(6) A. a. O. 126.

die Kindschaft Gottes durch Adoption [1]. Diese Adoptivkindschaft ist aber — und das entwertet sie in ihrem Tiefsten — nicht eine Teilnahme an der Sohnschaft des Eingeborenen, sondern nur an der Adoptivkindschaft des Menschen Christus. Theodor erklärt, warum Christus der Erstgeborene genannt wird. Das kann nicht vom Eingeborenen Sohne Gottes ausgesagt werden. « (Paulus) brauchte dieses Wort nicht, um zu zeigen, dass er allein Sohn ist, sondern um uns zu verstehen zu geben, dass er viele Brüder hat und dass er bekannt ist unter vielen, da sie mit ihm Teilnahme an der Adoptivkindschaft erlangten, und ihretwegen wird er der Erstgeborene genannt, da sie seine Brüder sind » [2]. « Die Söhne Gottes genannt werden, sind zahlreich, während dieser eine der einzige Sohn allein ist..... Da es viele sind, die Söhne genannt werden, so würde dieser eine nicht einziger Sohn genannt werden, wenn nicht ein grosser Unterschied zwischen ihnen bestände. Sie wurden Söhne genannt durch Gnade, weil sie Gott nahekamen und seine Hausgenossen wurden. Wegen dieser Zugehörigkeit zum Hause wurden sie würdig, mit diesem Namen bezeichnet zu werden. Dieser eine indessen wurde ein einziger Sohn genannt, weil er allein ein Sohn ist, der dem Vater wesensgleich ist. Er wurde nicht ein Sohn genannt, weil er wie andere durch Gnade würdig wurde der Annahme an Kindes Statt; sondern weil er geboren wurde aus der Natur (des Vaters) selbst, wurde er Sohn genannt und er ist es auch » [3]. So ist also die Kindschaft Gottes ihres eigentlich übernatürlichen Gehaltes beraubt. Ja sie wird schliesslich so verflüchtigt, dass sie als gleichbedeutend mit der Unsterblichkeit erscheint. « Er (Paulus) nannte sie die Erstgeborenen, weil sie die wunderbare Adoption der Söhne empfangen werden in einer ersten Vorherbestimmung, nicht wie die der Juden, die von wandelbarer Art war, sondern eine unaussprechliche Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit im Guten, die denen geschenkt wird, die ihrer würdig sind » [4]. « Et quoniam dixit (Paulus) nos filiorum accipere adoptionem *hoc*

[1] Z. B. MING. VI 131 (6). 151/52 (24).
[2] MING. V 143 (39); vergl. 135 (32); SWETE I 263/64.
[3] MING. V 145 (40).
[4] A. a. O. 237 (114).

est illam immortalitatem, quae ex resurrectione est » (1). Hierzu passt es denn auch, dass unsere Adoptivkindschaft hier auf Erden nur rein symbolisch ist. Ihr Wesen besteht eben in der Unsterblichkeit, die wir erst im anderen Leben erhalten (2). Dieser Gedanke kehrt bei Theodor sehr oft wieder. Wir werden bei der Behandlung der Sakramente noch darauf zurückkommen.

Theodor redet auch häufig vom Hl. Geist, der uns durch die Erlösung und die Sakramente geschenkt wird. Christus sagt zu seinen Jüngern: « Ihr habt durch mich die Gnade des Hl. Geistes empfangen, wodurch ihr die Annahme an Kindes Statt und das Vertrauen, Gott Vater zu nennen, erlangt habt » (3). « Wir empfangen jetzt in Form eines Pfandes die Erstlingsfrüchte der Gnade des Hl. Geistes » (4). Hier in dieser Welt erhalten wir nur die Erstlingsfrüchte, die Erfüllung kommt in der anderen Welt (5). Wenn Theodor näher erklärt, worin diese Erstlingsfrüchte bestehen, so scheint es, dass sie nichts anderes sind als die Gnade des festen Glaubens an die zukünftigen Güter. Um eine wahre Einwohnung des Hl. Geistes im übernatürlichen Sinne dürfte es sich kaum handeln. Einmal sagt er ausdrücklich, dass unter « Geist der Verheissung » die Gnade, die uns durch den Geist gewährt wird, verstanden ist (6). « Er gab uns allen Teil an seinen Verheissungen und als ein Unterpfand seiner Verheissungen gab er uns die Erstlingsfrüchte des Geistes, so dass wir einen Glauben ohne Zweifel an die zukünftigen Dinge besitzen sollten » (7). « Damit wir diese zukünftigen Güter in einem festen Glauben ohne Zweifel besässen, gab er uns sogar in dieser Welt die Erstlingsfrüchte des Geistes, die wir als Unterpfand empfangen » (8). Die Fülle des Geistes in der anderen Welt besteht wiederum darin, dass uns der Geist dann unsterblich

(1) *In Ep. ad Gal.* Swete I 63; vergl. 56.

(2) Ming. VI 185 (53).

(3) A. a. O. 131 (6).

(4) A. a. O. 206 (72); vergl. 237 (98). 211 (76). 256 (115). 252 (112). 259 (117).

(5) A. a. O. 206 (72).

(6) A. a. O. 185 (53).

(7) Ming. V 172 (61).

(8) A. a. O. 185 (72).

und unveränderlich macht. ‹ Die Gnade des Hl. Geistes ernährt die Seele durch diese furchterregende Vereinigung, wenn er in der zukünftigen Welt den Leib unsterblich macht und die Seele unveränderlich und keinerlei Sünde unterworfen › ([1]).

An einer Stelle erscheint aber doch die Gnade des Geistes als etwas *Zuständliches*, im Gegensatz zum Sündenzustand. ‹ In seiner Taufe hat er (der Sünder) die Gnade des Geistes empfangen, welche ihn verliess, als er sündigte und in seiner Sünde verharrte › ([2]). Theodor kann sich eben trotz seiner minimistischen Erklärungen von der Tradition nicht ganz losmachen.

Nicht selten wird als Frucht der Erlösung und der Sakramente genannt, dass wir Glieder am Leibe Christi werden. ‹ Ihr habt neues Leben erhalten in der Geburt der Taufe und seid ein Teil des Leibes Christi unseres Herrn geworden, und wir hoffen, gemeinschaftlich ihn zu haben, wenn wir vom Leben dieser Welt befreit sein werden › ([3]). « Da ihr geboren wurdet aus einem Geiste, seid ihr ein Leib Christi geworden, der das Haupt ist › ([4]). Aber auch dieses Einssein der Gläubigen im Leibe Christi unter Christus als ihrem Haupte wird wieder in einem Sinne erklärt, dass der übernatürliche Gehalt der Wahrheit verlorenzugehen scheint. ‹ Er (Paulus) zeigt, dass alle Gläubigen ein Leib wurden durch die eine Kraft des Hl. Geistes, weil sie zu einer zukünftigen Hoffnung berufen wurden. Deswegen sagt er in seinem Briefe an die Korinther: 'Ihr seid der Leib Christi unseres Herrn' (1 Kor. 12, 27). Unser Herr sagte auch in Form eines Gebetes zu den Jüngern: 'Noch bete ich für sie allein, sondern für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, dass sie alle eins sein mögen, wie Du Vater in mir und ich in Dir, dass sie auch in uns eins sein mögen' (Jo. 17, 20. 21). Das heisst: Ich wünsche, dass nicht bloss diese, sondern alle, die durch sie an mich glauben werden, eins sein mögen in der Veränderung, (der sie sich un-

([1]) Ming. VI 255 (114).
([2]) A. a. O. 263 (121).
([3]) Ming. V 184 (71).
([4]) A. a. O. 223 (103); vergl. VI 250 (110).

terziehen werden für den Besitz) der zukünftigen Wohltaten. Wie ich mit Dir eine enge und unaussprechliche Vereinigung besitze, so lass sie auch eins sein in ihrem Glauben an uns durch die Vollkommenheit ihrer Veränderung (für den Besitz) dieser Wohltaten..... und Gemeinschaft besitzen mit mir, durch welche sie stufenweise zur Ehre der Beziehung zu der göttlichen Natur kommen werden » (1). Ob mit dieser « Beziehung zu der göttlichen Natur » eine wahre Erhebung in die übernatürliche Ordnung gemeint ist, scheint nach der von Theodor gegebenen Erklärung der Gotteskindschaft recht zweifelhaft. Vereinigung mit Christus in Wirklichkeit wird uns erst in der anderen Welt zuteil (2). Das Wohnen Christi in der Seele der Gläubigen, wovon Paulus im Epheserbriefe (3, 17) spricht, wird erklärt durch die Liebe, die wir zu ihm in unserm Herzen haben: « Ita ut aestimetur idem (Christus) inhabitare in vestris animis vobis erga eum habentibus caritatem » (3).

Wenn Theodor von einer Erneuerung in der Taufe, vom neuen Menschen, der in der Taufe geboren wird, redet, so ist das auch wieder nur in Richtung auf die Zukunft zu verstehen bedeutet keine reale Erneuerung hier und jetzt. Die Wandlung besteht darin, dass der Mensch aus einem Sterblichen ein Unsterblicher, aus einem Verweslichen ein Unverweslicher, aus einem Veränderlichen ein Unveränderlicher wird. So wird er vollkommen zu einem neuen Menschen (4). Die Lehre Theodors von den Früchten der Erlösung steht ganz im Gegensatz zur traditionellen Auffassung der Väter. Irenäus zum Beispiel lehrt bereits ganz klar die Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade. Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa reden nicht anders (5). Bei Theodor dagegen ist nichts von einer wahren Vergöttlichung zu finden. Er muss diesen Gedanken bei seiner minimistischen Auffassung von der Menschwerdung ablehnen.

(1) Ming. V 236 (113).
(2) Ming. VI 237 (98).
(3) Swete I 160.
(4) Ming. VI 187/88 (55); vergl. 195 (62).
(5) Vergl. etwa H. Lange, *De Gratia, tractatus dogmaticus*. Freiburg i. B. 1929, 186 ff.

Sakramentenlehre: die Sakramente im allgemeinen.

Mit der Soteriologie und Christologie steht die Sakramentenlehre in engstem Zusammenhang. Wie innig diese Verbindung ist, zeigte sich schon darin, dass wir des öfteren bereits auf die Sakramentenlehre zurückgreifen mussten, um Theodors Gedanken über die Erlösung und über die Person Christi zu verstehen. In den Sakramenten wird die Frucht des Erlösungswerkes Christi dem einzelnen zugeteilt. Zu Beginn der Katechese über die Taufe gibt Theodor eine Art von Definition des 'Geheimnisses'. « Jedes Geheimnis ist eine Darstellung in Zeichen und Geheimnissen von Dingen, die unsichtbar und unaussprechlich sind. Eine solche Sache braucht also Enthüllung und Erklärung, wenn jemand sich ihr nähert, damit er die Kraft der Geheimnisse kenne. Wenn es nämlich nur in den Sachen bestände (d. h. in den materiellen Zeichen), so wäre ein Wort (der Erklärung) überflüssig, da der Augenschein uns jedes einzelne von dem, was geschieht, genügend zeigen würde. Aber da in einem Geheimnis Zeichen der Dinge enthalten sind, die geschehen oder zuvor geschehen sind, so sind Worte nötig, welche die Kraft der Zeichen und der Geheimnisse erklären » (1).

Das Geheimnis ist also vor allem Zeichen, Symbol eines Höheren, und es kommt ihm irgendwie eine Kraft zu. Die Riten des Alten Testamentes waren nur Schatten der himmlischen Dinge, in den Geheimnissen des Neuen Testamentes dagegen haben wir ein wahres Bild dieser Dinge, das sie uns wirklich darstellt. Aus seinem Schatten kann man den Menschen nicht erkennen, wohl aber aus einem gut und genau gemalten Bilde (2).

Ueber den Symbolismus der Taufe und der Eucharistie handelt Theodor ausführlich. In beiden sieht er ein Symbol des Todes und der Auferstehung Christi. Das ist ein Gedanke, der immer wiederkehrt und weit ausgesponnen wird. Er ist ja auch, wie bekannt, bereits in der Schrift begrün-

(1) MING. VI 144 (17).
(2) A. a. O. 144/45 (18).

det ([1]). Auf diese Schriftstellen verweist Theodor und zieht daraus die Folgerungen ([2]). «Es ist uns in der Tat einleuchtend, gemäss dem Worte des Apostels, dass, wenn wir die Taufe oder Eucharistie feiern, wir dies tun zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi» ([3]). Die Taufe wird dargestellt als ein Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus. «Du näherst dich der Gabe der Taufe, um zu sterben und aufzuerstehen mit Christus» ([4]). «Wir wurden mit ihm in der Taufe begraben und, nachdem wir im Glauben Teilhaber seines Todes geworden sind, werden wir auch an der Auferstehung teilhaben» ([5]). Wie die Geburt zum neuen Leben uns aus dem Tode Christi zuteil wird, so auch die Nahrung dieses Lebens. «Wie wir die Geburt aus der Taufe und dem Tode Christi unseres Herrn erlangen, so erhalten wir auch symbolisch Nahrung im Tode» ([6]). In der eucharistischen Feier sind Leiden, Grablegung und Auferstehung des Herrn symbolisiert ([7]). Dass die Diakone die Opfergaben zum Altare bringen, ist ein Symbol dafür, dass Christus zum Leiden hingeführt wurde durch die himmlischen Heerscharen ([8]). Die Auferstehung wird symbolisch dargestellt durch die Epiklese, die den Opfergaben unsterbliches Leben verleiht ([9]). Die Eucharistie ist ein Opfer, Gedächtnis des Opfers Christi. «Es ist auch klar, dass wir diesen selben (Dienst) Darbringen des Opfers nennen und Erhebung des Opfers *(anaphora)*, da ein furchterregendes Opfer emporsteigt. Wenn also der, welcher Gott sich opferte, wie der hl. Paulus sagt, dies einmal tat, als er sich selbst opferte und einmal, weil auch dieser (der Priester?) nötig hatte, etwas zu opfern, deswegen nennen wir, da wir das Bild jenes Opfers vollziehen, es Darbringung oder Emporhebung des Opfers» ([10]).

([1]) Vergl. Rom. 6, 3; 1 Cor. 11, 26.
([2]) Ming. VI 147/48 (20).
([3]) A. a. O. 147 (20); vergl. 148 (21).
([4]) A. a. O. 184 (52).
([5]) A. a. O. 208 (73).
([6]) Ebenda.
([7]) A. a. O. 223 (86).
([8]) A. a. O. 222/23 (85/86).
([9]) A. a. O. 243 (103); vergl. 244 (104).
([10]) A. a. O. 233 (95).

In diesem Symbolismus der Taufe und der Eucharistie will Odo Casel eine neue Stütze für seine Mysterientheorie finden. Er zieht hieraus die Folgerung: « Also das historisch vergangene Heilswerk wird jetzt und hier uns zugänglich und gegenwärtig in den heiligen Zeichen. Das Sakrament ist daher vor allem Gedächtnis des Todes und der Auferstehung, und zwar, da die Wirklichkeit, wenn auch verhüllt, gegenwärtig ist, deren *objektives* Gedächtnis..... Der Mensch muss an sich Christi Tod und Auferstehung erfahren, das heisst sie im Sakrament mitleben, damit er die Hoffnung und das Anrecht auf die künftigen Güter erlange. Die Taufe und die Eucharistie enthalten daher die Oikonomia Christi, das heisst sein in Tod und Auferstehung gipfelndes Heilswerk, und zwar als Tat, nicht etwa bloss in ihrer Wirkung, sondern als *Wirklichkeit*, aus der allein die Wirkung hervorgehen kann » (1).

Dass ein zum Rationalismus und Minimismus neigender Theologe wie Theodor von Mopsuestia eine solch ultrarealistische Auffassung vertreten soll, erscheint uns von vornherein als höchst unwahrscheinlich. Man darf nicht einzelne Texte aus seiner Lehre herausgreifen und daraus argumentieren, sondern man muss sie in den Rahmen seines Gesamtsystems hineinstellen. Zudem: die Zitate, die Casel der allzu freien englischen Uebersetzung Minganas folgend auf deutsch bringt, geben an einer Reihe von wichtigen Stellen den syrischen Text sehr ungenau, um nicht zu sagen direkt falsch wieder.

Einige Beispiele dafür: Casel übersetzt: « Ein jedes Mysterium besteht in der *Vergegenwärtigung* unsichtbarer und unaussprechlicher Dinge durch Zeichen und Sinnbilder ». Mit « Vergegenwärtigung » wird das syrische ܥܘܗܕܢܐ übersetzt, das einfach « Zeichen », « Darstellung » bedeutet (2). — « Ein Schatten besagt die Nähe eines Körpers... aber er *vergegenwärtigt* nicht den Körper ». (Dass soll dann im Gegensatz zum Schatten das Symbol tun.) « Vergegenwärtigt » syrisch: ܪܡܙ = « figürlich darstellen », « symbolisch ausdrücken » (3). — « Wir

(1) O. Casel, *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* XIII (1935), 120.

(2) Casel a. a. O. 110; Ming. VI 144 (17).

(3) Casel 110; Ming. VI 144 (18).

vollziehen daher dieses unaussprechliche Mysterium, das die unbegreiflichen Zeichen der Oekonomie unseres Herrn Christus enthält, da wir glauben, dass *die darin enthaltenen Dinge* sich an uns ereignen werden ». « Die darin enthaltenen Dinge » syrisch: ܐܟܘܬܗܘܢ = « wie diese », d. h. « solche Dinge ». Das « darin enthalten » hat gar keine Stütze im syrischen Text ([1]). — « Und wir vollziehen in sakramentaler Weise die Ereignisse, die sich in Bezug auf Christus unseren Herrn vollzogen ». Wörtlich nach dem Syrischen muss es heissen: « Im Geheimnis also vollziehen wir *die Zeichen* (ܐܬܘܬܐ) der Dinge, die bei unserm Herrn Christus geschahen » ([2]). — « Und wenn ich aus dem Wasser mich erhebe, denke ich, dass ich im Symbol *vor langer Zeit* auferstanden bin ». Dies erklärt Casel: « Dass ich im Symbol die vor langer Zeit geschehene Auferstehung Christi an mir erlebe ». « Vor langer Zeit » syrisch: ܡܢ ܒܘ = « bereits ». Der Sinn ist also einfach: « Dass ich symbolisch bereits auferstanden bin » ([3]). — « Weil wir ja daran denken, dass Christus, der im Himmel ist und der für uns starb, auferstand und in den Himmel aufstieg, *jetzt geschlachtet wird*. Indem wir mit unseren Augen durch den Glauben die Tatsachen betrachten, die jetzt wieder in Szene gesetzt werden, dass er nämlich wiederum stirbt, aufersteht und in den Himmel aufsteigt, werden wir zu der Vision von Dingen geführt, die früher unseretwegen stattgefunden haben ». Vor « jetzt geschlachtet wird » lässt Casel, der ungenauen englischen Uebersetzung folgend, etwas sehr Wesentliches aus, nämlich ܒ ܛܘܦ̈ܣܐ ܗܠܝܢ = « in diesen Typen » (Symbolen). Es kommt also darauf an, ob Theodor der Auffassung ist, dass im Typus die Wirklichkeit enthalten ist oder nicht. Darüber weiter unten. Genau nach dem syrischen Text heisst es dann weiter: « Wenn wir mit unseren Augen durch den Glauben diese Erinnerungen betrachten, die jetzt vollzogen werden, dass er wieder stirbt, aufersteht und in den Himmel auffährt ». Das ist auch wieder bedeutend weniger realistisch, als es in der Uebersetzung Casels scheint ([4]). — « Wir müssen auch an Christus denken, der *einmal* hingeführt und hingebracht wurde zu seiner Passion und der *das andere Mal* auf dem Altare ausgestreckt ist, um für uns geopfert zu werden ». Diese

([1]) Casel 111; Ming. 147 (20).
([2]) Casel 111: Ming. 148 (21).
([3]) Casel 113; Ming. 184 (52).
([4]) Casel 116; Ming. 219/20 (83).

Uebersetzung macht den Eindruck, als ob hier die mystische Opferung mit der wirklichen Passion verglichen werde. Tatsächlich geht aber beides auf das symbolische Geschehen *hier*, wie das unmittelbar folgende zeigt. Es wird erklärt, inwiefern *jetzt* Christus « hingeopfert *und* hingebracht wird zu seiner Passion». Das geschieht durch die Diakone, welche die Opfergaben auf den Altar bringen. Es ist sehr zu bemerken, dass hier Theodor bereits vor der Konsekration, die nach ihm durch die Epiklese geschieht, ganz am Anfang der liturgischen Handlung im liturgischen Geschehen ein Gedächtnis des Leidens und Sterbens Christi sieht. Das kann also gewiss nicht anders als rein symbolisch gefasst werden ([1]). — « Es ist klar, dass wir diese Liturgie Opferdarbringung und *Opferschlachtung* nennen. Denn ein schauererregendes Opfer wird darin *geschlachtet*. « Opferschlachtung » syrisch ܡܣܩܐ = « anaphora ». Auch Mingana sagt in einer Anmerkung hier, dass « offering » und « immolating » synonyme Ausdrücke wiedergeben und dass dem zweiten ein syrischer Ausdruck entspricht, der « anaphora » bedeutet. « Wird geschlachtet » syrisch ܣܠܩ = « steigt empor » ([2]). Man sieht also, wie die Uebersetzung Casels in nicht wenigen Fällen den Text Theodors realistisch färbt.

Dabei soll nicht geleugnet werden, dass sich eine solche realistische Ausdrucksweise bisweilen findet. Zum Beispiel: « Wir nähern uns ihr (der Taufe) und werden mit einem solchen Glauben getauft, weil wir danach verlangen, an seinem Tode teilzuhaben, in der Hoffnung, auch an der Auferstehung von den Toten teilzunehmen » ([3]). Es wird aber so oft gesagt, dass wir das Gedächtnis in Zeichen und Symbolen begehen, dass das liturgische Geschehen ein Bild der früheren Ereignisse ist, dass dies nicht jedesmal wiederholt werden muss.

Es hängt alles davon ab, ob nach Theodor das Symbol die Wirklichkeit, die es darstellt, enthält oder nicht. In der Tat werden Symbole und Wirklichkeit nicht selten auch in den Texten, die Casel anführt, in Gegensatz zueinander gestellt. Im Geheimnis haben wir nur den Schatten der Dinge.

([1]) Casel 116/17 : Ming. 222/23 (85/66).
([2]) Casel 117 ; Ming. 233 (95).
([3]) Casel 112 ; Ming. 183/184 (52).

die stattfanden [1]. « Du sollst nun zur Taufe hinzutreten, in der die *Symbole* dieser zweiten Geburt vollzogen werden. In *Wirklichkeit* wirst du die wahre zweite Geburt erst erlangen, nachdem du von den Toten auferstanden bist » [2]. « Da dieses im Symbol und im Zeichen geschieht, sagt er (der Apostel), um zu zeigen, dass wir nicht vergeblich Zeichen gebrauchen, sondern Wirklichkeiten, an die wir *glauben* ohne zu zweifeln und die wir *begehren*..... Durch das, was werdend ist, bekräftigt er das, was jetzt ist, und aus der Erhabenheit des Zukünftigen zeigt er, dass die Grösse der Symbole glaubwürdig ist. Das Symbol dieser Dinge aber ist die Taufe » [3]. Auch hier, wo betont wird, dass die Zeichen nicht nutzlos sind, wird doch wieder ausgesagt, dass in den Zeichen die Wirklichkeit nicht gegenwärtig ist. Die Wirklichkeit ist etwas, an das wir glauben und das wir als zukünftig begehren. — Von der Eucharistie sagt er : « Es ist also offenkundig, dass es ein Opfer ist. Während es aber nicht ein neues Opfer ist und er (der Priester) es nicht als seines vollzieht, sondern es eine *Erinnerung jenes wirklichen Opfers* ist, weil er in Symbolen und Zeichen Dinge vollzieht, die im Himmel sind, so ist es notwendig, dass auch dieses Opfer ihre Offenbarung sei. Und der Priester vollzieht ein Bild jenes Dienstes, der im Himmel ist » [4]. Das eucharistische Opfer wird also dargestellt als eine symbolische Erinnerung an das wirkliche Opfer, das Christus im Himmel vollendet. « Wir haben den Auftrag, in dieser Welt die Symbole und Zeichen der künftigen Dinge zu vollziehen, so dass wir durch den Mysteriendienst solche sind, die sich symbolisch der himmlischen Wohltaten erfreuen und so das Gefühl des Besitzes und eine feste Hoffnung der Dinge, nach denen wir ausschauen, erlangen. Wie die *wirkliche* Neugeburt jene ist, die wir durch die Auferstehung erwarten und wie wir nichtsdestoweniger diese neue Geburt *im Symbol* und im Geheimnis in der Taufe vollziehen, so ist auch *die wirkliche Speise* der Unsterblichkeit jene, die wir wahrhaft im Himmel durch die Gnade des Hl. Geistes zu erlangen hoffen. Aber jetzt essen

(1) Ming. VI 222 (85).
(2) Ming. VI 181 (49) ; Casel 112.
(3) Ming. 184 (52) ; Casel 113.
(4) Ming. 214/15 (79) ; Casel 114.

wir wie *im Symbol* die unsterbliche Speise, die uns gegeben ist durch die Gnade des Hl. Geistes in Symbolen oder durch Symbole » ([1]). Wieder die wirkliche neue Geburt im Gegensatz zur symbolischen, die wirkliche Speise der Unsterblichkeit im Gegensatz zur symbolischen. Das Symbol enthält also nicht die Wirklichkeit selbst. Wenn wir symbolisch den Tod und die Auferstehung Christi begehen, folgt daraus nach Theodor nicht, dass die Heilstat Christi wirklich gegenwärtig ist. Ob in der Eucharistie nach Theodor durch die reale Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn ein stärkeres Gegenwärtigsein der Heilstat Christi anzunehmen ist, wird weiter unten zu entscheiden sein (vergl. S. 135 ff.). Wir wollen nicht leugnen, dass man von der Eucharistie in einem guten Sinne (im Sinne Casels?) als von einem objektiven Gedächtnis der Heilstat Christi sprechen kann und muss. Uns interessiert hier nur, ob die Eucharistie *nach Theodor* ein objektives Gedächtnis des Todes Christi ist ([2]).

Die Sakramente Taufe und Eucharistie sind Symbole des Todes und der Auferstehung Christi. Zugleich sind sie aber auch Zeichen der uns zuteil werdenden Heilsgüter. Das fanden wir in einer Reihe der bereits angeführten Texte schon ausgesprochen. Ebenso ging aus einigen von diesen Texten hervor, dass die in den Sakramenten symbolisierten Heilsgüter uns hier noch nicht in Wirklichkeit zuteil werden. Es sei dieser

([1]) Ming. 218 (82); Casel 115.

([2]) Dass wir in den Geheimnissen ein *objektives* und nicht bloss ein *subjektives* Gedächtnis der Heilstat Christi vollziehen, scheint Casel auch daraus ableiten zu wollen, dass nach Theodor das Sakrament uns ein Anrecht auf die zukünftige Wirklichkeit gibt, also nicht wirkungslos ist. « Die Taufe und die Eucharistie enthalten daher die Oekonomie Christi, das heisst, das in Tod und Auferstehung gipfelnde Heilswerk, und zwar als Tat, nicht etwa bloss in ihrer Wirkung, sondern als Wirklichkeit, *aus der allein die Wirkung hervorgehen kann* » (Casel 120). Soll damit gesagt sein, dass die Wirksamkeit des Sakramentes die reale Präsenz der Heilstat Christi notwendig voraussetzt? Dann würde ja aus der katholischen Lehre über die objektive Wirksamkeit des Sakramentes Casels Mysterientheorie sich als notwendige Konsequenz ergeben. Das ist freilich nicht einzusehen. Warum soll die einmal geschehene Heilstat nicht genügen, um dem von Christus eingesetzten Zeichen die gnadenspendende Kraft zu geben, auch ohne reale Gegenwart dieser Heilstat? Inwieweit Theodor eine objektive Wirksamkeit der Sakramente lehrt, werden wir weiter unten zu untersuchen haben.

wesentliche Punkt noch durch weitere Texte belegt. Da unser Heil in einer Teilnahme an den Gütern Christi, an seiner Auferstehung besteht, ist es klar, dass die Sakramente als Symbole der Auferstehung Christi zugleich auch unsere zukünftigen Heilsgüter symbolisieren. Einige Zeugnisse: « In der Tat gegenwärtig empfangt ihr nur symbolisch die Glückseligkeit der künftigen Wohltaten, aber zur Zeit der Auferstehung werdet ihr alle Gnaden empfangen, durch welche ihr unsterblich, unverweslich, leidensunfähig und unveränderlich werdet » [1]. « Das ist die zweite Geburt, die uns zukommt durch die Taufe, der euch zu nähern ihr im Begriffe seid und von welcher wir erwarten, zur wirklichen und furchterregenden zweiten Geburt der Auferstehung zu gelangen. Sie bestätigt in uns, das, was uns in Symbolen und Zeichen durch den Glauben zukommt, und stärkt uns in Bezug auf es ». Die zweifache Geburt in der Taufe und nachher in der Auferstehung wird dann verglichen mit der zweifachen natürlichen Geburt. Die erste ist die aus dem Manne und die zweite ist die aus dem Weibe. Der männliche Same hat mit einem Menschen nicht die geringste Aehnlichkeit. Der Mensch wird erst geformt im Schosse des Weibes und dann aus diesem geboren. So werden wir auch zuerst als Same in der Taufe geboren. Dann werden wir durch Glaube und Hoffnung weiter geformt zum Leben Christi. In der Auferstehung erhalten wir dann eine zweite Geburt zu einer unsterblichen und unverweslichen Natur [2]. Gerade dieser Vergleich zeigt, dass die Geburt in der Taufe noch keine reale Mitteilung des höheren Lebens ist. Was wir in der Taufe erhalten, hat noch gar keine Aehnlichkeit mit dem zukünftigen Leben, so wie der männliche Same *nach der Biologie der Alten* noch in gar keiner Weise dem zukünftigen Menschen gleicht. Freilich hat das, was die Taufe schenkt, doch irgend eine Beziehung zu dem Künftigen, wie der Same doch auch zum lebendigen Menschen in irgend einem Verhältnis steht. Aber mehr als ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit dürfte durch die Taufe kaum gegeben werden (vergl. unten S. 121).

(1) Ming. VI 202/203 (68).
(2) A. a. O. 203 (69).

« In ihrem (der Dreifaltigkeit) Namen werden wir getauft und durch sie erwarten wir, die zukünftigen Güter zu erhalten, die uns jetzt in einem Symbole geschenkt werden, und zu ihr schauen wir auf für die künftige Glückseligkeit, wenn wir in Wirklichkeit von den Toten auferstehen und unsterblich und unveränderlich in unserer Natur sein werden » (1). Diese Zeugnisse mögen genügen, um zu zeigen, dass für Theodor Symbol und Wirklichkeit einen Gegensatz bedeuten und dass im Sakrament nur die Symbole der zukünftigen Heilsgüter uns gegeben werden, nicht aber die Wirklichkeit. Wenn nach Theodor Taufe und Eucharistie ein Gedächtnis und ein Symbol des Todes und der Auferstehung Christi sind, so folgt daraus keineswegs, wie Casel will, dass in ihnen die Oekonomie Christi als Tat wirklich enthalten ist. Eine solche realistische Auffassung würde ganz aus dem Rahmen des minimistischen Systems Theodors herausfallen.

Wenn die Sakrament nur Symbole der zukünftigen Güter sind, so fragt man sich, inwieweit sie dann überhaupt eine objektive Wirksamkeit haben. Dass diese Frage ernstlich gestellt werden muss, braucht uns nicht zu verwundern, wenn wir uns an die Christologie Theodors erinnern. Wenn die Menschennatur nicht wirklich in der Einheit der Person mit Gott verbunden ist, dann ist nicht einzusehen, wie Materielles überhaupt wirksames Zeichen für göttliche Wirklichkeit werden kann. Wenn das Ursakrament, die Menschheit Christi, seines eigentlichen Wertes beraubt ist, dann steht zu erwarten, dass auch die materiellen Zeichen, in denen Christus weiterwirkt, bedeutungsleer geworden sind. Wir müssen zusehen, inwieweit Theodor hier die Konsequenzen aus seinem christologischen Grundirrtum zieht und inwieweit er doch etwa durch die Macht der Tradition vor diesen letzten Folgerungen bewahrt wird. Wir sahen schon in der Darstellung der Erlösungslehre, dass sich die Heilsgüter, wie es uns scheinen will, praktisch alle zurückführen lassen auf die künftige Unsterblichkeit. Die Wirkung der Sakramente käme also schliesslich auf ein blosses Anrecht auf die zukünftigen Güter heraus. Und es fragt sich noch, ob diese Wirkung durch den ob-

(1) MING. VI 175 (45); vergl. 181 (50); SWETE I 173. 30. 34. 273. 288.

jektiven Wert des Sakramentes oder durch das subjektive Tun des Empfängers zustande kommt.

Sehen wir zunächst, wie die einzige Frucht des Sakramentes schliesslich das Anrecht auf die künftige Herrlichkeit ist. Durch die Taufe werden wir Erben der Verheissung (1). « Der Mensch, der diese geistige Geburt empfängt, wird unmittelbar im Himmel eingeschrieben und wird Erbe und Teilhaber dieser zukünftigen Gaben, wie der hl. Paulus sagt » (2). « Wir erwarten, uns zu erfreuen an diesen Wohltaten, weil wir als ihr Unterpfand die Gnade des Hl. Geistes empfangen haben » (3). Ueber die Gnade des Geistes als Unterpfand der zukünftigen Güter, wurde oben (S. 109/110) schon gehandelt. Auch dieser Ausdruck besagt keine gegenwärtige, übernatürliche Wirklichkeit.

Kommt nun den materiellen Zeichen eine objektive Wirkkraft zu oder nicht? Bisweilen scheint Theodor eine solche ausdrücklich zu leugnen. Gott allein erscheint als die Ursache der Gnade ohne jede Vermittlung des äusseren Zeichens. Theodor erklärt die Stelle bei Johannes: « Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch und was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist » (3, 6): « Er erwähnte hier nicht das Wasser, weil es die Rolle des Symbols des Geheimnisses spielt, während er den Geist erwähnte, weil diese Geburt durch seine Wirkung geschieht » (4). Zu dem Text: « Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste usw. » (Io. 3, 5) bemerkt Theodor: « In welcher Weise dies geschieht, erklärte er, indem er sagte: 'Aus Wasser und Geist'. 'Wasser' sagt er, weil in ihm die Sache vollzogen wird, 'Geist' aber als derjenige, der in dem Wasser (griechisch: ἐν. syrisch aber: ܒܝܕ = durch) seine Wirksamkeit vollzieht. Er wird nämlich auch der Geist der Adoption der Söhne genannt, nicht das Wasser, weil wir durch die Wirksamkeit seiner Kraft die Wiedergeburt empfangen. Deswegen nennen wir nämlich bei der Taufe den Geist mit dem Vater und dem Sohne. Das Wasser aber erwähnen wir nicht, damit

(1) *In Ep. ad Eph.*, Swete I 59.
(2) Mingana V 120 (20/21).
(3) Ming. VI 184 (53).
(4) A. a. O. 182 (50).

kundgetan werde, dass das Wasser als Zeichen dient und wegen einer Notwendigkeit genommen wird. Den Geist aber rufen wir mit dem Vater und dem Sohne an als den, der wirkt. Auch spricht nämlich unser Herr (in seiner Antwort) gegen den Einwurf: 'Es kann doch niemand in den Leib seiner Mutter zurückkehren und wiedergeboren werden', vom Wasser und vom Geiste. Wie in der natürlichen Geburt der Leib es ist, in dem der Mensch, der geboren wird, geformt wird, die göttliche Kraft aber gemäss dem oben Gesagten ihn formt, so vertritt hier das Wasser die Stelle des Mutterschosses, der Geist aber den Herrn und Bildner » (1). Hier scheint also dem Symbol des Wassers eine rein passive, wenn auch notwendige Rolle zugeschrieben zu werden. An einer anderen Stelle wird die Wirkung des Sakramentes dem Glauben allein zugeteilt: « Nec aquae natura sed suscipientium fides perfectam Dei liberalitatem in baptismum adtrahere solet » (2).

Dass das eucharistische Brot ewiges Leben spendet, scheint ausschliesslich auf die Kraft des in ihm wohnenden Hl. Geistes zurückgeführt zu werden: « Es tut dies nicht wegen seiner Natur, sondern wegen des Geistes, der in ihm wohnt » (3). Immerhin wird hier doch gesagt, dass das Brot etwas « tut », wenn dieses Tun auch ganz durch die Wirksamkeit des Geistes erklärt wird. Man kann hier eine Instrumentalursächlichkeit ausgedrückt sehen.

Sehr häufig wird allgemein ausgesagt, dass Gott oder der Hl. Geist es ist, der die Gnade spendet, ohne jedoch eine Wirksamkeit des Zeichens zu leugnen. Die Nennung der göttlichen Namen bei der Taufe zeigt klar, « dass diese Namen, die ausgesprochen werden....., die Ursache all der Wohltaten sind, die wir zu besitzen erwarten » (4). « Es ist das Werk des Hl. Geistes, dass ihr in der Hoffnung auf die zukünftigen Dinge die Gnade der Taufe empfangt..... Wenn du sagst, dass die Grösse der Symbole und der Zeichen im sichtbaren Wasser bestehe, so wäre es eine unwichtige Sa-

(1) CHABOT 72/73; vergl. PG 741/42.
(2) *In Ep. ad Tim. 1* SWETE II 108.
(3) MINGANA VI 212 (77).
(4) MING. V 213 (95).

che,..... aber weil diese zweite Geburt, die du jetzt im Geheimnis wie im Symbol des Unterpfandes empfängst, durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes vollzogen wird, so ist das Geheimnis, das geschieht, gross und furchterregend, und glaubwürdig ist die Erhabenheit der Zeichen, die uns auch ohne Zweifel Teilnahme an den zukünftigen Wohltaten schenken wird » ([1]). Dies kann so verstanden werden, dass Gott die Hauptursache ist. ohne dass eine untergeordnete Ursächlichkeit des Zeichens geleugnet werden soll.

An nicht wenigen Stellen scheint jedoch diese Ursächlichkeit in einem recht subjektiven Sinne gedeutet zu werden. Es scheint, dass die Symbole des Todes und der Auferstehung des Herrn nur dazu dienen, in uns den Glauben zu stärken, dass, wie Christus von den Toten auferstand, so auch wir auferstehen werden, weil er in allem uns voranging. In diesem Glauben wäre dann das Anrecht auf die zukünftigen Güter gegeben. Auch sollen die Sakramente, insofern sie Symbole des künftigen Heiles sind, in uns die Hoffnung stärken, dass wir dieses Heiles wirklich teilhaftig werden sollen. « Notwendig werden wir durch den Dienst des Geheimnisses im Glauben an die Dinge, die uns gezeigt wurden, gestärkt, wie wir durch ihn (den Dienst) auch zu den zukünftigen Dingen geführt werden, da ein Bild der unaussprechlichen Heilsordnung, die in Christus unserm Herrn ist, in ihm ist, durch welches wir die Schau und den Schatten der Dinge, die stattfanden, erhalten » ([2]). « Es ist in dieser Weise und durch diese Erinnerungen und in diesen Zeichen und Symbolen, die vollzogen worden sind, dass wir alle uns Christus unserm Herrn, der auferstanden ist von den Toten, mit einer grossen Freude und Glückseligkeit nähern. Und voll Freude umarmen wir ihn mit all unserer Kraft. da wir ihn auferstanden vom Grabe sehen, und wir hoffen auch teilzunehmen an der Auferstehung, weil auch er auferstand vom Grabe des heiligen Kommuniontisches wie von den Toten entsprechend dem Symbol, das vollzogen worden ist. Und er nähert sich uns durch seine Erscheinung und kündigt uns

([1]) Ming. VI 184 (52/53); vergl. 249 (109). 250 (110). 192 (59). 198 (64).
([2]) A. a. O. 222 (85).

Auferstehung an durch unsere Vereinigung mit ihm » (1). « Im Geheimnis also vollziehen wir die Zeichen der Dinge, die an unserm Herrn Christus geschahen, damit unsere Verbindung mit ihm unsere Hoffnung stärke » (2). In der hl. Eucharistie feiern wir das Gedächtnis des Todes unseres Herrn und leiten daraus « eine Hoffnung ab, die stark genug ist, uns zur Teilnahme an den zukünftigen Gütern zu führen » (3). « Es ist uns befohlen, in dieser Welt die Symbole und Zeichen der zukünftigen Dinge zu vollziehen, so dass durch den Dienst des Geheimnisses wir wie Menschen sein mögen, die symbolisch sich der Glückseligkeit der himmlischen Wohltaten erfreuen und so ein Gefühl des Besitzes und eine starke Hoffnung auf die Dinge, nach denen wir ausschauen, erwerben » (4).

Dass Gott die Gnade des Sakramentes schenkt, steht zu dieser Erklärung der Wirksamkeit der Sakramente nicht im Widerspruch. Gott knüpft eben an die psychologische Wirkung der Symbole an und schenkt uns festen Glauben und Hoffnung auf die zukünftigen Güter. Dass die Gnade des Geistes, seine Erstlingsfrüchte, die uns im Sakrament als Unterpfand der künftigen Herrlichkeit geschenkt werden, uns zum Glauben und zur Hoffnung führen, wurde ja oben schon ausgeführt (S. 109). Es scheinen also bei Theodor Ansätze zu einer Erklärung der Wirksamkeit des materiellen Zeichens vorzuliegen, welche die Objektivität dieser Wirksamkeit verflüchtigen. Solche Gedanken liegen ganz im Sinne seines minimistischen Gesamtsystems. Wahrer objektiver Heilswert kann materiellen Zeichen nicht mehr zukommen, wenn einmal die erste und grundlegende Verbindung des Irdischen mit dem Göttlichen in der Aufnahme der Menschennatur in die hypostatische Union geleugnet ist.

Aber Theodor konnte sich doch nicht von der Tradition, die diesem Minimismus entgegenstand, losmachen. So finden wir bei ihm traditionelle Gedanken, die im offenen Widerspruch zu einer solch rationalistischen Erklärung stehen. Zunächst einmal wird im allgemeinen eine Ausdrucksweise

(1) MING. VI 253 (112).
(2) A. a. O. 148 (21).
(3) A. a. O. 242/43 (103).
(4) A. a. O. 218 (82).

beibehalten, die von einer wahren Kausalität der Symbole spricht. « Es steht in der Tat geschrieben, dass Gott durch seinen Geist offenbarte und zeigte die hohen und unaussprechlichen Geheimnisse, die durch die Kraft des Hl. Geistes vollzogen werden, so dass wir durch sie und durch den Glauben in passender Weise durch Stufen voranschreiten zu diesen zukünftigen Gaben » (1). Wenn der Hl. Geist die Geheimnisse vollziehen muss, damit wir durch sie voranschreiten, so scheint diesen Geheimnissen doch mehr Wirkung zuzukommen, als bloss natürliche Weckung der Hoffnung. « Die Nahrung des heiligen Geheimnisses besitzt eine solche Kraft (die zukünftigen Güter und die Abschaffung der Sünde zu schenken) » (2). Die Wirksamkeit der Sakramente wird als ein grosses Geheimnis dargestellt. « Wir predigen allen die zweite Geburt, die durch das Wasser gewirkt wird bei denen, die getauft werden. Aber bis heute können wir nicht sagen, in welcher Weise es uns gebührt ». Das ist nicht zu verwundern, denn unser Herr hat uns diese Weise nicht mitteilen wollen. Er gab dem Nikodemus auf seine Frage hierüber keine Auskunft, weil es uns nicht einmal zukam, solche Dinge zu fragen, « denn ihre Lehre übersteigt unsere Fassungskraft » (3).

Ferner: die Kirche allein hat die Vollmacht, die Sakramente zu spenden. Dann kann aber ihre Wirksamkeit nicht rein subjektiv sein. « Wer sich der Gabe der hl. Taufe zu nähern wünscht, kommt zur Kirche Gottes, die unser Herr Christus uns zeigte als ein Symbol der himmlischen Dinge in dieser Welt für die Gläubigen, indem er sagte: 'Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer Du binden wirst auf Erden, soll gebunden sein im Himmel und, was immer du lösen wirst auf Erden, soll gelöst sein im Himmel'. (Mt. 16, 18. 19). Er zeigte in diesem, dass er der Kirche das Gleichbild der himmlischen Dinge gab, so dass es ihr eigen wurde, dass, wer mit ihr vertraut

(1) Ming. V 118 (18/19).
(2) Ming. VI 209 (74).
(3) F. Nau, *Controverse de Th. de M. avec les Macédoniens*. PO IX 654/55.

ist, dem auch Vertrautheit mit den himmlischen Dingen zukomme und dass, wer ihr fremd wird, auch offenkundig himmlischen Dingen fremd ist » [1]. Dem entspricht es, wenn nach Theodor die Geheimnisse ausserhalb der Kirche, bei den Häretikern, keinerlei Wert haben. « Dienst Satans ist auch der Dienst, der sich bei den Häretikern unter dem Namen von Religion findet, weil, wenn er auch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem kirchlichen Dienst hat, er doch der Gabe der Gnade des Hl. Geistes beraubt ist und vollzogen wird in Gottlosigkeit ». Die Geheimnisse der Häretiker verhalten sich zu denen der Kirche wie eine Theatervorstellung zur Wirklichkeit [2]. Es lässt sich freilich diese Wertlosigkeit der Sakramente bei den Häretikern auch subjektiv erklären: Weil diesen der Glaube fehlt, sind ihre Geheimnisse fruchtlos, da alle Frucht der Sakramente vom Glauben abhängt.

Mit einer rein subjektiven Erklärung der Wirksamkeit der Geheimnisse ist es weiter unvereinbar, wenn nur für ihren Vollzug eigens geweihte Personen fähig sind, sie wirksam zu spenden. Dies lehrt Theodor der Tradition entsprechend. Von « denen, die von der göttlichen Gnade als Priester des Neuen Bundes erwählt sind, dadurch, dass der Hl. Geist auf sie herabkam, wird geglaubt, dass sie durch die Geheimnisse das vollziehen, was von unserm Herrn Jesus Christus wir glauben, dass er es in Wirklichkeit vollzieht » [3]. « Der Priester ist gesetzt zu opfern für sich und für alle anderen » [4]. Allerdings opfert der Priester wie « die Zunge für den ganzen Körper ». Die Gabe, die geopfert wird, gehört allen an wie die Gnade, die in ihr enthalten ist [5]. An anderer Stelle aber sagt Theodor klar. dass nur dem Priester der priesterliche Dienst am Geheimnis anvertraut ist: « Nam mysterii ministerium presbyteri implent et diaconi soli (nicht die Lektoren und Subdiakone) » [6]. Im Psalmen-Kommentar sagt Theodor an einer Stelle ausdrücklich, dass es dem Priestertum

(1) Ming. VI 150/51 (23).
(2) A. a. O. 172 (42).
(3) A. a. O. 218/19 (82).
(4) A. a. O. 231 (93).
(5) Ebenda.
(6) *In Ep. ad Tim. 1.* Swete II 133/34.

zukomme, die Taufe zu spenden, die hl. Geheimnisse zu feiern und überhaupt alles zu vollziehen, was in der Kirche geschieht (1). Das Taufwasser muss, um Wasser der zweiten Geburt zu sein, vom Priester geweiht werden (2). Gott hat die Priester als Aerzte für die Sünden eingesetzt, wir würden sagen: als Verwalter des Busssakramentes (3).

Freilich ist die Rolle, die der Priester bei der Spendung des Geheimnisses spielt nur eine sehr untergeordnete. Zu den passiven Formeln, die bei der Taufe und bei der Salbung vor der Taufe üblich sind, wird bemerkt, dass der Priester so sagt, « um zu zeigen, dass er als ein Mensch wie die übrigen Menschen nicht fähig ist, solche Wohltaten zu schenken, welche die göttliche Gnade allein verleihen kann ». Gott ist die Ursache der Gnade. Der Priester ist « gehorchend und ein Diener der Dinge, die stattfinden ». Er « tut die Ursache kund, die ihnen Wirksamkeit gibt » (4). Auch in dieser allzustarken Minderung der Bedeutung der Priester bei der Sakramentenspendung können wir eine Auswirkung des christologischen Grundirrtums Theodors sehen. « Der Priester stellt Christus dar » (5). Der Mensch Christus kann, weil nicht wirklich Gott, nicht wahre Ursache der Heilsgüter sein. Deshalb auch der Priester nicht.

Wie der Priester eigens geweiht sein muss, so muss auch die Materie, die zur Gnadenvermittlung dienen soll, eine Weihe empfangen, und zwar durch die Herabkunft des Hl. Geistes. Das deutet auch wieder auf Objektivität der Wirksamkeit hin. « Du steigst in das Wasser hinab, das durch den Segen des Priesters geweiht worden ist, da du nicht bloss mit gewöhnlichem Wasser getauft wirst, sondern mit dem Wasser der zweiten Geburt, das nur durch das Kommen des Hl. Geistes zu einem solchen werden kann. Deshalb ist es notwendig, dass der Priester zuvor klare Worte gebraucht, gemäss dem Ritus des priesterlichen Dienstes und Gott bittet, dass die Gnade des Hl. Geistes auf das Wasser herabkommen möge

(1) Devreesse 298 (in Ps. 44).
(2) Mingana VI 187 (54/55).
(3) A. a. O. 264 (123).
(4) A. a. O. 192/93 (59/60).
(5) A. a. O. 220 (83).

und es in den Stand setze, dieses furchterregende Kind zu zeugen und ein Mutterschoss für die geheimnisvolle Geburt zu werden » ([1]). Brot und Wein der Eucharistie werden zur lebenspendenden Speise der Unsterblichkeit durch die Herabkunft des Hl. Geistes. Darüber weiter unten.

Die Notwendigkeit der Geheimnisse spricht ebenfalls dafür, dass ihr Wirken nicht rein subjektiv zu erklären ist, sondern dass hier objektive Zusammenhänge vorliegen. Sehr klar ist diese Notwendigkeit freilich nicht ausgesprochen. « Wir, die wir die Erben seiner (Adams) Natur und Strafe wurden, steigen zum Himmel auf im Glauben an Christus durch unsere Teilnahme an diesen Geheimnissen, wie er sagte: 'Wenn ein Mensch nicht wiedergeboren wird aus Wasser und aus Geist, kann er nicht in das Himmelreich eingehen' ». (Jo. 3,5) ([2]). « Plurimis vero in partibus neque christianos vocant eos, qui non perceperunt baptisma. Nam et apostolus sic dicit: 'Si quis autem Christi Spiritum non habet, hic non est eius'. Evidens est, quoniam Spiritum non habet, qui baptisma non percipit » ([3]). An anderer Stelle drückt sich jedoch Theodor ziemlich zweifelhaft aus über die Notwendigkeit der Taufe. Er führt aus: Nehmen wir an, dass ein Mensch aus irgend einem Grunde schon in der Kindheit die Taufe empfangen hat, ein anderer aber erst am Ende seines Lebens. Der letztere führt ein schlechtes Leben bis zum Tode. Der in der Kindheit Getaufte dagegen gab sich redlich Mühe, fiel aber doch aus menschlicher Schwäche einmal in eine schwere Sünde. Es wäre lächerlich, anzunehmen, dass der in der Kindheit Getaufte nun deswegen in einer schlechteren Lage sei als der kurz vor dem Tode Getaufte. Das kann nur einer annehmen, der von der Taufe nichts versteht. Nach der Schrift hat dem Simon die Taufe nichts genützt wegen seiner Schlechtigkeit. Der gute Schächer dagegen wurde ohne Taufe gerettet. Damit soll nicht der Wert der Taufe geleugnet werden, sondern das wird gesagt gegen diejenigen, welche im Vertrauen auf die Taufe, die sie später empfangen werden, viele Sünden

([1]) Ming. VI 187 (54/55); vergl. 189 (56).
([2]) Ming. V 120 (20).
([3]) *In Ep. ad Tim. 1.* Swete II 112.

auf sich laden. Gott schaut vor allem auf den guten Willen. Wenn dieser vorhanden ist, hilft auch die Taufe. « Nec aquae natura, sed suscipientium fides perfectam Dei liberalitatem in baptisma adtrahere solet » (1).

Die Notwendigkeit der Geheimnisse ist in der göttlichen Einsetzung begründet. Für die Taufe beruft sich Theodor natürlich auf den klassischen Text bei Johannes 3,5. Allgemein sagt er aus, dass Gott uns die Geheimnisse geoffenbart habe. « Es steht in der Tat geschrieben, dass Gott durch seinen Geist uns offenbarte und zeigte die erhabenen und unaussprechlichen Geheimnisse, die durch die Kraft des Hl. Geistes vollzogen werden » (2).

Theodor unterscheidet einmal zwischen dem eigentlichen Geheimnis und anderen blossen Zeremonien, die diesem vorhergehen. « Es würde seltsam sein, die Gründe für Dinge, die dem Geheimnis vorhergehen, zu erklären und die Lehre über das Geheimnis selbst zu vernachlässigen » (3). Diese Dinge sind: das Einschreiben der Taufkandidaten, die Exorzismen, das Glaubensbekenntnis (4). « Die Dinge, die im Geheimnis selbst geschehen (5), beginnen mit der Erklärung des Täuflings: Ich widersage Satan usw. » (6). Die Erstlingsfrüchte des Geheimnisses werden dem Täufling durch die Salbung vor der Taufe zuteil (7).

All diese Gedanken, die Theodor der allgemeinen kirchlichen Tradition entsprechend, wenn auch hie und da etwas unklar, vorträgt, zeigen, dass er hier sein rationalistisches System nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführt hat. Die Ansätze dazu sind da, wie wir oben zeigten. Aber er konnte doch die Tradition nicht einfach beiseite schieben. So stehen seine rationalistische Deutung und das traditionelle Gedankengut unvermittelt nebeneinander, und das ist es gerade, was die Sakramentenlehre Theodors charakterisiert.

(1) Swete II 107/108.
(2) Mingana V 118 (18).
(3) Mingana VI 163 (34).
(4) A. a. O. 164 (35).
(5) A. a. O. 165 (35).
(6) A. a. O. 166 (37).
(7) A. a. O. 177 (46).

Im Sinne der starken Betonung des Subjektiven in den Mysterien liegt es wieder, wenn Theodor die Notwendigkeit der Disposition für den Empfang der Geheimnisse sehr hervorhebt. Ein reines Gewissen ist notwendig, um uns zu bereiten für den Empfang der göttlichen Geheimnisse (der Taufe und der Eucharistie) (1). Glaube und vollkommenes Leben wird verlangt bei denen, welche die Taufe empfangen wollen (2).

Wenn schon ein vollkommenes Leben als Disposition für die Geheimnisse verlangt wird, so folgt erst recht die Verpflichtung, nach Vollkommenheit zu streben aus dem Empfang des Geheimnisses. Die Sakramente sollen uns stufenweise unserer zukünftigen Hoffnung nähern. Dazu müssen wir einen Glauben ohne Zweifel haben und unser Leben in einer der neuen Welt entsprechenden Weise ordnen (3).

Die einzelnen Sakramente.

Wir haben die allgemeinen Gedanken Theodors über die Sakramente darzustellen versucht. Dabei wurde schon manches über die einzelnen Sakramente gesagt, da naturgemäss in der konkreten Anwendung sich die allgemeinen Auffassungen offenbaren. Es bleibt aber doch noch manches zu den einzelnen Geheimnissen nachzutragen.

Was die *Taufe* angeht, sei zunächst noch einiges gesagt über die Bedeutung der Zeremonien, die der Taufe vorangehen. Durch die Exorzismen wird bereits die Knechtschaft Satans, in der der Mensch sich infolge der Sünde befindet, gebrochen (4). Die Bezeichnung mit Oel gewährt schon die Erstlingsfrüchte des Sakramentes (5). Diese Salbung wird mit dem *Oel der Salbung* ausgeführt (ܡܫܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ). Die englische Uebersetzung « holy Chrism » ist irreführend. Die Formel lautet: « N. N. wird bezeichnet (ܡܬܪܫܡ) im Namen

(1) Ming. V 125 (24).
(2) Ming. VI 142 (16).
(3) Ming. V 119 (20); vergl. 183 (70).
(4) Ming. VI 164 (35).
(5) A. a. O. 177 (46).

des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes ». Die Bezeichnung deutet darauf hin, dass der Täufling besiegelt wird (ܐܬܛܒܥ) als ein Lamm Christi und als ein Soldat des himmlischen Königs und dass er so Christus angehört und aus der christusfernen Welt ausgesondert ist ([1]). Es wurde schon erwähnt, dass das Taufwasser geweiht sein muss. Die Taufe geschieht durch dreimaliges Untertauchen. Bei der Nennung einer jeden göttlichen Person legt der Priester die Hand auf das Haupt des Täuflings und deutet ihm so an, dass er selbst sein Haupt ins Wasser tauchen soll zum Zeichen des Einverständnisses ([2]). Die Tauffomel lautet: « N. N. wird getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes » ([3]).

Die Taufe kann nur einmal empfangen werden. Der Grund liegt darin, dass es nur eine Erneuerung in der Auferstehung gibt und dass die Taufe deren Symbol ist ([4]). Zur Zeit Theodors war es das Normale, dass die Täuflinge bereits erwachsen waren. Er erwähnt aber auch die Kindertaufe, jedoch als einen Ausnahmefall, der irgend einen besonderen Grund verlangt. Wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde kommt es vor, dass die Taufe schon in der Kindheit empfangen wird. Andere verschieben die Taufe bis zum Sterbebett. Das billigt Theodor jedoch nicht ([5]). Ueber die Frage. was die Kindertaufe für einen Sinn hat, wenn es keine Erbsünde gibt, scheint sich Theodor keine Gedanken gemacht zu haben.

Ueber die Wirkungen der Taufe wurde vieles bereits gesagt. Es sei hier zunächst eine Wirkung erwähnt, von der noch wenig gehandelt wurde: Die Taufe befreit von der Sünde. Sie löst von der Verbindung mit dem sündigen Adam und macht uns zum Teil des sündenlosen Christus ([6]). Es ist sehr bemerkenswert, wie wenig die Tilgung der Sünde als Frucht der Taufe bei Theodor hervortritt. Im Vordergrunde steht ganz die Geburt zur künftigen Unsterblichkeit. Es wurde oben

([1]) Ming. VI 176/77 (46).
([2]) A. a. O. 195/96 (62/63).
([3]) A. a. O. 192 (59).
([4]) A. a. O. 191 (58).
([5]) *In Ep. ad Tim. 1.* Swete II 106/107.
([6]) Mingana VI 201 (67).

(S. 107) ja schon ausgeführt, wie sehr Sündenvergebung und Gewährung der Unveränderlichkeit und Unsterblichkeit bei Theodor als eins gesehen werden.

Die Taufe verleiht das Bürgerrecht in der Kirche, sie macht den Menschen zum Glied des Leibes der Kirche (1). Schon das Einschreiben zu Beginn der Katechumenatsriten deutet auf die Aufnahme in die Stadt Gottes hin (2). Nur die Getauften haben das Recht, die hl. Eucharistie zu empfangen (3). Ueber alle übrigen Wirkungen der Taufe wurde schon gehandelt. Die Taufe ist die zweite Geburt, durch welche wir die Adoptivkindschaft erlangen, aber sie ist nur eine symbolische Geburt, die Wirklichkeit kommt erst später (vgl. oben S. 119/20). Jetzt haben wir nur die Erstlingsfrüchte der Erlösung, die Gnade des Geistes als Unterpfand der zukünftigen Güter (oben S. 109). Die Taufe schliesst uns zusammen zum Leibe Christi (4).

Kennt Theodor eine Salbung nach der Taufe, die wir als das Sakrament der *Firmung* auffassen könnten? Jugie glaubt bei ihm einen solchen Ritus, der von der Taufe klar unterschieden wäre und eine eigenen Wirkung hätte, erkennen zu können (5). Bei näherem Zusehen scheint die Sache recht zweifelhaft. Der Text lautet: « Wann du die Gnade der Taufe empfangen und ein weisses, leuchtendes Gewand angezogen hast, nähert sich der Priester und bezeichnet dich auf der Stirne und spricht: 'Bezeichnet wird N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'. Denn, als Jesus aus dem Wasser emporstieg, empfing er die Gnade des Hl. Geistes, der in Gestalt einer Taube kam und auf ihm blieb. Deshalb wird auch gesagt, dass er mit dem Hl. Geiste gesalbt wurde ». 'Der Geist des Herrn ist über mir, deshalb hat mich der Herr gesalbt', und: 'Jesus von Nazareth, den Gott gesalbt hat mit dem Hl. Geiste und mit Kraft'. (Dies ist gesagt), um zu zeigen, dass der Hl. Geist sich niemals von ihm trennt. Wie auch denen, die von Menschen gesalbt werden,

(1) Mingana V 234 (112).
(2) Mingana VI 153 (25).
(3) A. a. O. 248 (108).
(4) A. a. O. 171 (41). 173 (43). 198 (64).
(5) M. Jugie, *Le « Liber ad baptizandos » etc. Échos d'Orient* XXXIV (1935), 263.

die Salbung des Oeles anhaftet und sich nicht von ihnen trennt. Du musst also auch alsdann die Bezeichnung auf der Stirn erhalten....., so dass dies für dich ein Zeichen sei und ein Hinweis, dass..... auch über dich der Hl. Geist kam und dass du gesalbt wurdest und Gnade empfingst und dass er bei dir ist und in dir bleibt..... » (1).

Es ist zunächst zu bemerken, dass hier nirgendwo gesagt wird, dass der Priester den Getauften *mit Oel* bezeichnet. Bei der Salbung vor der Taufe wird dies dagegen ausdrücklich bemerkt (2). Wenn nachher die Rede davon ist, wie « denen, die von Menschen gesalbt werden, die Salbung des Oeles anhaftet », so ist doch sehr der Zusammenhang zu beachten. Aus dem Ausdruck der Schrift, dass Jesus *gesalbt* wurde, schliesst Theodor, dass der Hl. Geist dauernd mit ihm vereinigt blieb. Das geht aus dem Sinne des Wortes « salben » hervor, da das Salböl dem Gesalbten anhaftet. Das ist eine ganz allgemeine Erwägung Es braucht durchaus nicht von einer rituellen Salbung, die gerade jetzt vollzogen wird, die Rede zu sein. Auch die Wendung « die von Menschen gesalbt werden » scheint auf ein rein profanes Gesalbtwerden hinzudeuten. Die Bezeichnung soll darauf hinweisen, dass der Hl. Geist auch in dem Täufling bleibt, wie eben ein Zeichen etwas Dauerndes ist. Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass hier gesagt wird, die Bezeichnung sei ein Hinweis darauf, dass der Hl. Geist auf den Täufling bereits herabgekommen *ist* und nicht, dass er jetzt herabkommt. Die Bezeichnung schein eine blosse Bestätigung für das zu sein, was bereits durch die Taufe erreicht ist. In der Tat ist alles, was als Wirkung der Bezeichnung genannt wird, der Hl. Geist, die Erstlingsfrüchte. die symbolische Teilnahme an den zukünftigen Gütern, bereits Wirkung der Taufe, nichts Neues. Wenn gesagt wird: « Und dass du gesalbt wurdest », so braucht dies nicht von einer Salbung im wörtlichen Sinne verstanden zu werden, ebensowenig wie die Salbung Christi mit dem Hl. Geiste. Es ist zuzugeben, dass hier von einer Salbung nach der Taufe die Rede sein *kann*, aber der Text *muss* nicht so ver standen werden.

(1) Mingana VI 202 (68).
(2) A. a. O. 176 (46).

Dass Theodor von einer Salbung nach der Taufe spricht ist nicht zu erwarten, weil im altsyrischen Ritus eine solche Salbung unbekannt ist. In den *Thomasakten* (1), in den *Akten des Johannes, des Sohnes des Zebedäus* (2) und in der syrischen *Didaskalie* (3. Jahrh.) (3) findet sich, wo die Taufriten beschrieben werden, keine Salbung nach der Taufe, ebensowenig bei Ephrem dem Syrer (4). Diese Salbung wird im syrischen Ritus zuerst klar vorgeschrieben in den *Apostolischen Konstitutionen* die um 400 in Syrien entstanden sind (5). Es fragt sich aber, ob die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen diejenige von Mopsuestia in Cilicien wiedergibt, oder ob diese Gegend nicht vielmehr zum gleichen liturgischen Gebiet wie Edessa gehörte, wo der altsyrische Ritus sich länger hielt und von wo aus er in das südliche Mesopotamien zu den Ostsyrern drang. Die Liturgie der hl. Messe, die Theodor beschreibt, dürfte wie A. Raes zeigt (6), eher mit der Nestorius-Anaphora der Ostsyrer als mit der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen verwandt sein, wie dies Rücker und Lietzmann wollen (7). Was den Taufritus angeht, so ist die Beschreibung in den Apostolischen Konstitutionen zu dürftig, als dass ein Vergleich möglich wäre. Immerhin kann man darauf hinweisen, dass das Wort 'Myron', der Fachausdruck für das Oel der Firmung, sich bei Theodor nicht findet. In Edessa war jedenfalls noch viel später die Salbung unbekannt. Das geht hervor aus der Vita des hl. Rabula, Bischofs von Edessa (8),

(1) W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*. London, t. II, 1871, 188. 258. 289/90.

(2) A. a. O. 40-42.

(3) Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, t. I, 1905, 210.

(4) Th. J. Lamy, *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*. Mecheln, t. I, 1882. *Hymnus in festum Epiph. 1,* 30. 38. *Hymn. 4,* 43-48.

(5) Funk a. a. O. *Liber* III, 211; VII, 406.

(6) *Orientalia Christiana* XXXII (1933) 276/77. (Besprechung zu A. Rücker, *Ritus Bapt. et Missae etc.*).

(7) A. Rücker, *Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mops. in sermonibus catecheticis*. Münster 1933, 7. — H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia*. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1933, 915-36.

(8) J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Ep. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*. Oxford 1865, 165.

ferner aus der Homilie Jakobs von Sarug über die Taufe Konstantins (1). Dass bei den Ostsyrern, welche die altsyrische Liturgie übernahmen und Theodor als ihren grossen Lehrer verehren, zuerst wenigstens, wie dies die Homilien des Nerses beweisen, keine Salbung nach der Taufe sich findet, spricht auch sehr dagegen, dass Theodor sie gekannt haben soll (2).

Nun zur Lehre Theodors über die *hl. Eucharistie*. Der Opfercharakter der Eucharistie wird, wie aus den oben bereits angeführten Stellen (S. 117) hervorgeht, klar gelehrt. Das eucharistische Opfer ist ein Symbol des Kreuzesopfers, das in der Auferstehung und im Himmel vollendet wird (3). Das Leiden wird neben dem oben (S. 113) schon genannten Symbolismus auch durch die getrennten Gestalten von Brot und Wein dargestellt (4), die Auferstehung durch die Epiklese (5). Ob das eucharistische Opfer ein blosses Symbol des Opfers Christi ist oder mehr, das hängt von der Frage ab, ob Theodor eine wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament lehrt oder nicht.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass er die traditionelle Ausdrucksweise beibehält. Er sagt, dass wir den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie geniessen: « Wir empfangen die unsterbliche und geistige Nahrung des Leibes und des Blutes unseres Herrn » (6). « Obwohl er zu uns kommt, nachdem er sich selbst geteilt hat (durch die fractio) so ist trotzdem alles von ihm in jedem Teil (des Brotes), da er uns allen nahe ist und sich selbst jedem von uns gibt, damit wir ihn halten und umfangen mit all unserer Kraft..... Auf diese Weise nehmen wir teil am Leibe und Blute unseres Herrn » (7). Theodor spricht auch oft genug von der Wandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi. Diese ge-

(1) A. L. Frothingham, *L'Omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino Imperatore*. Rom 1882, 45 ff. Vergl. W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*. Rom 1940, 122.

(2) R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*. Cambridge 1909, 33-45. 46-61.

(3) Mingana VI 215/16 (80).

(4) A. a. O. 245 (105).

(5) A. a. O. 243/44 (103/104).

(6) A. a. O. 242 (103); vergl. 248 (108).

(7) A. a. O. 253 (113/114); vergl. 247 (107).

schieht durch die Herabkunft des Hl. Geistes. « Die Nahrung des hl. Sakramentes..... wird zuerst auf den Altar gelegt als blosses Brot und Wein, gemischt mit Wasser, aber durch das Kommen des Hl. Geistes wird sie umgewandelt (ܡܬܚܠܦܐ) in den Leib und das Blut und so wird sie verwandelt (ܡܬܚܠܦ) in die Kraft einer geistigen und unsterblichen Nahrung » [1]. Bei dieser Stelle gibt allerdings schon zu denken, dass im Zusammenhang diese Wandlung verglichen wird mit der Veränderung einer Kohle durch das Feuer, wo es sich jedenfalls nicht um Wesensverwandlung handelt. Aber man braucht den Vergleich ja nicht zu pressen. « Eins ist das Brot und eins ist der Leib Christi unseres Herrn, in den das Brot..... verwandelt wird » [2]. Ja Theodor betont sogar im *Matthäus-Kommentar*, dass Christus nicht sagte: « Das ist ein Symbol meines Leibes », sondern: « Das ist mein Leib », wodurch er uns habe lehren wollen, dass die Gaben in seinen Leib und in sein Blut verwandelt wurden [3]. Eine ganz ähnliche Stelle finden wir auch in den Taufkatechesen: « Unser Herr sagte, als er das Brot gab, passend nicht: 'Das ist ein Symbol meines Leibes', sondern: 'Das ist mein Leib',.... weil er wollte, dass wir diese (Gaben), nachdem sie die Gnade und das Kommen des Geistes empfangen haben, anschauen sollten nicht nach ihrer Natur, sondern, dass wir sie empfangen sollten wie den Leib und das Blut unseres Herrn » [4].

Der ganze Zusammenhang macht uns diesen Text recht zweifelhaft. Es wird hier der Sache nach gesagt, dass Brot und Wein in ihrer Trennung das Leiden Christi symbolisieren. Deshalb gibt uns das Sakrament die feste Hoffnung der zukünftigen Unsterblichkeit. Es soll betont werden, dass wir in der Eucharistie nicht bloss ein *leeres* Symbol haben, sondern

(1) Ming. VI 260 (118/19).

(2) A. a. O. 250 (110); vergl. 243 (104).

(3) PG 66, 713 B.

(4) Mingana VI 210 (75). Rücker übersetzt hier: « sed ita suscipere ut sunt (scilicet) corpus et sanguinem Domini ». A. a. O. 31. Mingana dagegen: « to receive them *as if they were* the body and the blood of our Lord ». Syrisch heisst es: ܐܠܐ ܗܟܢܐ ܢܣܒ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܕܦܓܪܐ ܐܢܘܢ ܘܕܡܐ ܕܡܪܢ. Beide Interpretationen sind sprachlich möglich. Die Minganas scheint uns dem Zusammenhang mehr zu entsprechen.

ein Symbol, das uns eine wirkliche Garantie der künftigen Unsterblichkeit gibt. Deshalb sagt Christus mit Recht: «Das ist mein Leib» und nicht: «Das ist ein Symbol meines Leibes».

Theodor nennt an manch anderer Stelle Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes Christi. Das eucharistische Brot hilft uns zur Unsterblichkeit. «Es tut dieses nicht durch seine eigene Natur, sondern durch den Geist, der in ihm wohnt, wie der Leib unseres Herrn, dessen Symbol dieses ist, Unsterblichkeit empfing durch die Kraft des Geistes und diese Unsterblichkeit anderen mitteilte, während er sie in keiner Weise von Natur aus besass» (1). Hier wird, wie Jugie mit Recht betont (2), das eucharistische Brot vom Leibe Christi unterschieden und erscheint als blosses Symbol. Wie oben (S. 116 ff.) gezeigt, enthält ein Symbol nach Theodor nicht hier und jetzt die Wirklichkeit, die es darstellt. Das spricht sehr stark gegen die reale Gegenwart. Wie oben (S. 117/18) schon ausgeführt, sieht Theodor in der Eucharistie nur eine symbolische Nahrung der Unsterblichkeit. Die wirkliche kommt erst in der anderen Welt.

Entscheidend scheint uns ein Text zu sein, der ganz klar sagt, dass das, was der Herr uns gab, Wein war, und zwar nach dem Zusammenhang blosser Wein. «(Unser Herr) wählte deshalb sehr passend Brot als Nahrung und den Kelch, der besteht aus Wein, gemischt mit Wasser, als Trank, weil dies auch schon früher im Alten Testamente so gefasst wurde, das den Wein Blut nennt. 'Er gab ihm zu trinken das Blut der Traube' (Deut. 32, 14). Während es an einer anderen Stelle sagt: 'Er soll in Wein waschen sein Gewand und seine Kleider im Blut der Traube'. Dass das, was er gab, Wein war, machte er völlig klar, indem er sagte: 'Ich will von nun an nicht mehr trinken von dieser Frucht des Weinstockes, bis ich es neu trinke mit euch in meines Vaters Reich'» (Mt. 26, 29) (3). Hier ist also ganz klar mit nackten Worten gesagt, dass, wenn der Herr Wein Blut nennt, es sich um einen blossen Symbolismus handelt, der im Alten Testament bereits bekannt war. Ein solcher Text (Jugie zitiert ihn nicht) macht u. E. alles, was

(1) MINGANA VI 212 (77); vergl. CHABOT 170.
(2) M. JUGIE, *Échos d'Orient* a. a. O. 265.
(3) MINGANA VI 212/13 (77).

sich in der Ausdrucksweise Theodors für die reale Gegenwart bringen lässt, *sehr* zweifelhaft. Er braucht die traditionelle Sprechweise, versteht sie aber in seiner Art. Auch dass er bereits im Anfang der eucharistischen Feier vom Leibe Christi redet, der auf dem Altare liegt und dem Anbetung gebührt (1), lässt erkennen, dass eine solche Ausdrucksweise nicht streng zu nehmen ist. Jugie äussert in seinem Artikel im *Échos d'Orient* schwere Zweifel an der Rechtgläubigkeit Theodors in diesem Punkte (2). In seiner Dogmatik urteilt er allerdings günstiger über ihn (3). Der Zweifel scheint uns umso mehr berechtigt, als spätere nestorianische Autoren, denen Theodor erste Autorität ist, die reale Gegenwart leugnen (4). Dem Gesamtsystem Theodors würde es wenig entsprechen, wenn er wirklich die Realpräsenz annähme. Auf seinen Symbolbegrift wiesen wir bereits hin. Es wäre merkwürdig, wenn er, der im ganzen die übernatürliche Ordnung rationalistisch aufzulösen pflegt, hier realistisch dächte.

Wenn wir voraussetzen, dass Theodor eine reale Gegenwart tatsächlich nicht angenommen hat, welchen Sinn hat dann noch die Frage nach der Bedeutung der *Epiklese*? Es kann sich natürlich nicht mehr darum handeln, wann die reale Wandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut Christi vor sich geht. Aber durch die Epiklese geschieht doch eine Wandlung. Das Brot und der Wein, die bisher ein *blosses* Symbol des leidenden Christus waren, werden nunmehr ein mit der Kraft des Geistes geladenes Symbol des auferstandenen Christus und sind imstande, Unsterblichkeit (d. h. Anrecht auf die Unsterblichkeit) zu spenden und können in einem wahren Sinne als Leib und Blut Christi gelten. Ebenso wie das Taufwasser, das vor der Weihe nur gewöhnliches Wasser ist, durch die Herabrufung des Hl. Geistes mit der Kraft des Geistes erfüllt wird, so auch die eucharistischen Elemente. Dass die Epiklese so zu fassen ist, geht z. B. aus folgendem Texte hervor: « Der Leib unseres Herrn, der unserer Natur ist, war vorher von Natur sterblich, aber durch

(1) Ming. VI 224/25 (87).
(2) M. Jugie A. a. O. 265/66.
(3) M. Jugie, *Theologia dogmatica etc.* V 299.
(4) A. a. O. 302.

die Auferstehung ist er in eine unsterbliche und unveränderliche Natur verwandelt worden. Wenn also der Priester erklärt, dass die Opfergaben der Leib und das Blut Christi seien, zeigt er klar, dass sie (die Opfergaben) durch die Ankunft des Hl. Geistes so geworden sind und dass sie unsterblich geworden sind durch ihn, weil auch der Leib unseres Herrn, als er gesalbt worden war und den Geist empfangen hatte, als solcher offenkundig dargetan wurde. In derselben Weise nehmen wir an, dass auch jetzt, wenn der Hl. Geist kommt, das Brot und der Wein..... etwas wie eine Salbung empfangen haben durch die Gnade, die kam; und also glauben wir, dass sie der Leib und das Blut sind und unsterblich und unverweslich und leidensunfähig und von Natur unveränderlich, wie der Leib unseres Herrn war nach der Auferstehung » [1]. Die so aufgefasste Wandlung wird immer der Herabkunft des Hl. Geistes und nur dieser zugeschrieben und diese geschieht in der Epiklese (Vergl. unten S. 140/41). Andere diesbezügliche Stellen wurden oben bereits angeführt (S. 136).

Jugie ist dagegen der Meinung, dass nach der Auffassung Theodors durch die Einsetzungsworte der Tod des Herrn dargestellt werde und auch bereits die Wandlung geschehe. Das letztere soll bei Theodor wenigstens angedeutet sein. Durch die Epiklese werde dann die Auferstehung symbolisiert und die bereits geschehene Wandlung kundgetan [2]. Dass der Tod des Herrn durch die Einsetzungsworte symbolisiert werde, sucht Jugie aus folgendem Text zu begründen: « Als unser Herr im Begriffe stand, sich dem Leiden zu unterziehen, überlieferte er diese Lehre seinen Jüngern, damit durch diese (die Jünger) wir sie (die Eucharistie) empfingen und vollzögen, wir alle, die an Christus glauben. Und dann (ܘܟܠܒܐ) begehen wir *der Reihe nach* (ܟܠܒܐ, Jugie übersetzt Mingana folgend « in hunc modum ») die Erinnerung an den Tod unseres Herrn Christus und empfangen eine unaussprechliche Nahrung hierher..... Dies und ähnliches spricht der Priester bei dem heiligen Dienst und durch die Erinnerung

(1) Mingana VI 243/44 (104); vergl. 248 (108).
(2) Jugie, *Theol. dogm.* V 308 ff.

an das, was geschah, bereitet er uns vor, das Geschenk Christi durch die Opfergaben zu schauen » [1]. Es handelt sich hier einfach um die Erwähnung der Einsetzung und um die Anamnese, die dem Einsetzungsberichte folgt. Wenn Jugie aus dem Text folgern will, dass gerade durch den Einsetzungsbericht (und die darin sehr wahrscheinlich ja enthaltenen Konsekrationsworte) die Erinnerung an den Tod des Herrn begangen werde, so beruht diese seine Auffassung auf der ungenauen Uebersetzung Minganas, die er wie folgt wiedergibt: « Atque Christi Domini nostri mortem ordine *in hunc modum* commemoramus ».

Dass durch die Einsetzungsworte die Wandlung geschieht, sieht Jugie bei Theodor insofern angedeutet, als er sagt, dass durch die Epiklese Brot und Wein als Leib und Blut Christi *kundgetan* werden. In dem soeben zitierten Text heisst es weiter: « Es muss nämlich *jetzt* unser Herr Christus von den Toten auferstehen durch die Kraft der Dinge, die stattfinden, und er muss seine Gnade auf uns alle ausgiessen, was anders nicht geschehen kann als dadurch, dass die Gnade des Hl. Geistes kommt, durch die er (der Geist) ihn auch zuvor erweckte, wie der hl. Paulus kundtut (Röm. 1, 4; 8, 11). So hat auch unser Herr gesagt: 'Der Geist ist es, der lebendig macht, der Leib nützt nichts' (Joh. 6, 63) ». Die Wirksamkeit des Hl. Geistes setzt also nach Theodor *hier*, nach dem Einsetzungsbericht und nach der Anamnese, ein. Bisher waren Brot und Wein nur Symbole des leidenden Christus; jetzt müssen sie Symbole des Auferstandenen werden; das geschieht durch die Herabkunft des Hl. Geistes, die der Priester in der Epiklese erfleht. «Sehr notwendig also bringt der Priester, dem Gesetz des priesterlichen Dienstes folgend, Gott Bitten und Flehen dar, damit das Kommen des Hl. Geistes stattfinde und die Gnade *von nun an* auf das Brot und den Wein, (die auf den Altar) gelegt sind, herabkomme, *damit gesehen werde*, dass sie in Wahrheit der Leib und das Blut unseres Herrn sind,

(1) Jugie a. a. O. 309; Rücker a. a. O. 31. 32. Mingana VI 242/43 (103). Wir geben die Übersetzung nach dem syrischen Text. Jugie folgt der englischen Übersetzung Minganas, nicht der genaueren, lateinischen Rückers.

die eine Erinnerung der Unsterblichkeit bedeuten ». Dann folgt der oben (S. 138/39) bereits angeführte Text (1).

Daraus, dass hier gesagt wird, der Priester bete um die Herabkunft des Geistes, damit *gesehen werde*, dass die Opfergaben in Wahrheit der Leib und das Blut des Herrn seien, schliesst Jugie, dass die Wandlung also schon vorher geschehen sein müsse und dass hier das Geschehene nur durch den Geist kundgetan werde. Demgegenüber sei betont, dass Theodor die Wandlung, insofern er sie annimmt, immer der Herabkunft des Geistes zuschreibt. Wenn hier gesagt wird « damit gesehen werde », so darf man das ebensowenig pressen, wie das, was kurz darauf folgt: « Weil auch der Leib unseres Herrn, als er gesalbt worden war und den Geist empfangen hatte, als solcher (als unsterblich) offenkundig dargetan wurde ». In beiden Fällen steht im Syrischen das gleiche Verbum (ܚܙܐ). Man wird nicht sagen wollen, Theodor lehre, Christi Leib sei bereits vor der Auferstehung unsterblich gewesen und durch den Geist bei der Auferstehung als unsterblich nur kundgetan worden. Eucharistische Wandlung und Auferweckung Christi werden bei Theodor ganz parallel behandelt, und beide schreibt er der Herabkunft des Hl. Geistes zu. Es wird ausdrücklich gesagt, dass Brot und Wein durch das Kommen des Geistes eine Art von Salbung empfangen und dass wir sie deshalb (syrisch: ܡܟܝܠ, was auch « von da an » heissen kann) als Leib und Blut des Herrn ansehen. Die am nächsten liegende Erklärung dieser Stelle ist jedenfalls, dass die Wandlung in der Epiklese geschieht. Allerdings leugnet Theodor nie ausdrücklich die Wirksamkeit der Einsetzungsworte. Er betont vor allem, dass die Wandlung durch die Herabkunft des Hl. Geistes vollzogen werde. Der Zeitpunkt dieser Herabkunft — in der Epiklese — steht nicht so im Vordergrund, dass die Wirksamkeit der Einsetzungsworte als völlig ausgeschlossen gelten müsste. Da auch manche Väter ähnlich über die Epiklese reden (2), ist in der Deutung dieser Auffassung gewiss Vorsicht am Platze.

(1) Mingana VI 243/44 (103/104).

(2) Vergl. z. B. Th. Spáčil S. I., *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*. Rom, t. II, 1929, 48 ff. (*Orientalia Christiana* t. XIV 1 Num. 50).

Die *Kommunion* geschieht nach Theodor natürlich unter beiden Gestalten. Die Gläubigen empfangen den heiligen Leib in die rechte Hand, die von der linken gestützt wird. Der Priester spricht: « Der Leib Christi ». Der Gläubige antwortet: « Amen ». Der Kelch wird getrennt gereicht (1).

Von den Wirkungen der hl. Kommunion war schon wiederholt die Rede. Sie ist die symbolische Nahrung der Unsterblichkeit, die uns die Hoffnung auf die Unsterblichkeit schenkt (2). Sie gibt uns die Gnade des Hl. Geistes (3). Die Gläubigen werden untereinander verbunden zu einem Leibe (4). Sie werden vereinigt mit dem Haupte Christus und so Christi Leib und durch ihn haben sie Gemeinschaft mit der göttlichen Natur (5). Der Leib des Herrn stärkt die Seele zum Tun guter Werke und zum Kampf gegen die Sünde (6). Auch vergibt die heilige Kommunion kleine Sünden, in die der Mensch gegen seinen Willen aus menschlicher Schwäche gefallen ist (7). Dies setzt aber Reue von seiten des Menschen voraus (8). Solche kleine Sünden sollen also den Menschen nicht von der Kommunion abhalten.

Was aber, wenn eine grosse Sünde geschehen ist? Hierüber handelt Theodor ausführlich (9). In diesen bedeutsamen Ausführungen ist ohne Zweifel die Existenz eines von Gott eingerichteten, den Priestern der Kirche anvertrauten *Bussinstitutes* bezeugt. Die Sünden werden hier dem Priester im strengsten Geheimnis mitgeteilt. « Ihr wisst also dieses und auch, dass Gott, weil er sehr für uns sorgt, die Busse gab und uns die Heilmittel der Busse zeigte und Männer als Aerzte für die Sünde aufgestellt hat, die Priester nämlich, so dass, wenn wir durch sie hier Heilung und Nachlassung der Sünden empfangen haben, wir von der zukünftigen Strafe befreit sein werden. Wir müssen uns also mit grossem Ver-

(1) Ming. VI 253/54 (113).
(2) Z. B. 209 (74). 252 (112). 258 (110).
(3) 255 (114). 259 (117). 244 (104).
(4) 244 (104).
(5) 244 (105).
(6) 259 (117).
(7) 259 (117/18).
(8) 260 (119).
(9) 262-65 (120-23).

trauen den Priestern nähern und unsere Sünden ihnen offenbaren. Und sie werden mit aller Sorgfalt, Zartheit und Liebe nach den oben angegebenen Vorschriften den Sündern Heilung gewähren, indem sie nicht offenbaren, was nicht offenbart werden darf, sondern in ihrem Herzen zurückhalten, was geschehen ist, wie es recht ist, da sie als wahre und wohlwollende Väter verpflichtet sind, Achtung vor der Scham ihrer Kinder zu haben und ihrem Leibe aufzuerlegen, was heilt » ([1]). Zwei Dinge erscheinen hier noch nicht ohne weiteres klar, nämlich ob es sich um eine wahre Vollmacht der Sündenvergebung handelt und ob eine Verpflichtung besteht, *alle* schweren Sünden den Priestern zu unterbreiten. Das Christus den Aposteln die Vollmacht der Sündenvergebung verliehen hat, lehrt Theodor an anderer Stelle im Kommentar zum Johannesevangelium, wo er den klassischen Text (20, 23) erklärt. Hier führt er aus, dass durch die Kraft des Geistes den Aposteln die Vollmacht zur Sündenvergebung verliehen worden sei. Er preist die Grösse dieser Gewalt, die nur Gott zukommt und an der doch Menschen teilgegeben ist. Leider sagt er aber nichts darüber, wo und wie die Apostel und deren Nachfolger diese Vollmacht der Sündenvergebung ausüben ([2]).

Die Busse erscheint in den Taufkatechesen als eine kirchliche Einrichtung, für die von Anfang an Regeln festgesetzt waren. Dass die Sünden vor das Forum der Kirche gehören, dafür beruft sich Theodor auf Mt. 18, 17 : « Hört er auf diese nicht, so sage es der Kirche » ! Dass die Heilung der Sünden eine Sache der Priester ist, ergibt sich aus dem Worte des hl. Paulus an Timotheus : « Weise zurecht und ermahne » (2 Tim. 4, 2) ! Dies deutet Theodor dahin, dass der Priester die Sünder zum Bekenntnis anhalten und sie durch Ermahnung auf den rechten Weg zurückbringen soll. So handelte Paulus im Falle des Blutschänders (1 Cor. 5, 5). Nachdem dieser Busse getan hat, ordnet Paulus an, ihn wieder aufzunehmen (2 Cor. 2, 6-10). Die Gemeinde soll ihm vergeben, wie auch Paulus vergeben hat. So soll der Sünder in seine alten Rechte wieder eingesetzt werden, « weil er getadelt und auf den

([1]) Ming. VI 264/65 (123).
([2]) Chabot 402-404.

rechten Weg gebracht wurde und durch wahre Busse Vergebung der Sünde empfangen hat » [1]. Durch den Tadel des Priesters soll der Mensch von der Sünde weg zu einem besseren Leben geführt werden. Wenn er sich von der Sünde abwendet, wird er in der künftigen Welt Rettung erlangen. Die Gnade des Geistes, die er in der Sünde verloren hat, kommt so wieder [2]. So stellt sich die Sündenvergebung dar mehr als das Resultat der Umkehr des Sünders und seiner Busse, denn als durch das Urteil des Priesters auf Grund der von Christus verliehenen Vollmacht geschenkte Verzeihung. Es ist auch bemerkenswert, dass in diesem ganzen Zusammenhang die klassischen Stellen der Vollmachtsübertragung nicht erwähnt werden.

Auch die Notwendigkeit der Beicht aller schweren Sünden ist nicht recht klar [3]. Die ganze Busseinrichtung ist mehr ein Heilverfahren für den Menschen, der mit seiner Sünde selbst nicht fertig wird und nicht auf den rechten Weg zurückfindet. Die Hauptsache dabei ist, dass der Mensch durch den Tadel des Priesters von der Sünde fort und wieder auf den rechten Weg gebracht wird. Diese Notwendigkeit ist aber in sich keine absolute. Der Gedanke, dass die Sünde dem Gericht der Kirche notwendig vorgelegt werden muss wegen der Vollmacht, die Christus ihr gegeben hat, ist nicht klar ausgedrückt.

In diesem Zusammenhang sei auch auf den bereits zitierten Text aus der Erklärung des Timotheusbriefes hingewiesen, wo gesagt wird, dass ein Mensch, der als Kind getauft, nachher in eine schwere Sünde fällt, nicht in üblerer

(1) Mingana VI 262-64 (120-22).

(2) 263 (121/22).

(3) Nach der englischen Übersetzung (S. 120 Zeile 15-23) des syrischen Texte (S. 262 oben) scheint es, dass der Mensch nur, wenn er selbst mit seiner Sünde nicht fertig wird, immer in sie zurückfällt, sich der Kommunion enthalten und zum Priester seine Zuflucht nehmen muss, um Heilung zu erlangen. Die englische Übersetzung ist hier aber kaum mehr als eine freie Interpretation des syrischen Textes, der in sich hier stellenweise völlig unverständlich ist. Auch Rückers Übersetzung (S. 40, Zeile 11-20) gibt keinen befriedigenden Sinn, aber einen ganz anderen als die Wiedergabe Minganas. Der syrische Text scheint hier zu unsicher, als dass man klare Schlussfolgerungen daraus ziehen könnte.

Lage sei, als einer, der als Greis nach einem Sündenleben getauft wird. Dass der erstere von der Sünde losgesprochen werden muss, wird nicht erwähnt [1]. — Der Text in den Taufkatechesen ist zwar sehr wertvoll, da er eine geheime Busse, die von den Priestern verwaltet wird, ohne Zweifel bezeugt. Aber man darf auch nicht zuviel aus ihm herauslesen wollen.

Das *Sakrament der Weihe* endlich wird in den Taufkatechesen nicht direkt erwähnt. Wir handelten schon darüber, dass der Priester durch den Geist zu seinem Amte, zur Spendung der Geheimnisse befähigt wird (S. 126). Durch welchen Ritus dies geschieht, wird in den Taufkatechesen nicht gesagt. Im Kommentar zum 1. Timotheusbrief finden sich jedoch Texte, welche die Handauflegung als Einführung ins priesterliche Amt erwähnen [2]. Nur die Priester und die Diakone erhalten eine eigentliche Weihe. Die Subdiakone und Lektoren werden nicht vor dem Altare geweiht. Sie sind nicht für den heiligen Dienst bestimmt. Dieser Dienst am Geheimnis kommt nur den Priestern und den Diakonen zu [3].

Ueber die *Letzte Oelung* haben wir bei Theodor nichts finden können.

Die klassische Stelle über die *Ehe* (Eph. 5, 32) erklärt er in einer Weise, die ihre Deutung im Sinne des sakramentalen Charakters der Ehe auszuschliessen scheint: « Mysterium hoc magnum est. Et ut ne videatur de virorum et mulierum copulatione dicere, quoniam magnum est mysterium, caute prospexit: ' Ego autem dico in Christo et in Ecclesia ' » [4].

Abschliessend können wir über die Sakramententheologie Theodors sagen, dass sie von seinem christologischen Grundirrtum stark beeinflusst scheint, ohne das jedoch die Tradition hierdurch ganz verdrängt wird. Die Zusammenhänge scheinen uns folgende zu sein: Der Mensch Christus ist nicht wirklich Gott. So erschliesst sich uns im Menschlichen, im Materiellen, nicht wirklich das Göttliche. Auch im materiellen Symbol des

(1) SWETE II 107/108.
(2) A. a. O. 171/72; vergl. 196.
(3) A. a. O. 132/34.
(4) SWETE I 187.

Geheimnisses ergreifen wir nicht die göttliche Wirklichkeit. Es schenkt uns nicht wirklich hier und jetzt göttliches Leben. Materielles Symbol und göttliches Leben erscheinen als auseinandergerissen genau wie Menschennatur und Gottesnatur in Christus. Es besteht nur eine gewisse, ziemlich äussere Verbindung zwischen dem Symbol und der höheren Wirklichkeit. Die Sakramente geben uns ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit, die aber auch keine wahre Teilnahme am göttlichen Leben bedeutet, weil eben einmal Göttliches und Menschliches nicht zu einer wahren Einheit zusammenkommen können. Die Sakramentenlehre Theodors erscheint in ihrem tiefsten Kern als nestorianisch wie seine Christologie. Das Geheimnis der Erhebung des Menschlichen zu wahrer Teilnahme an Gottes Natur lässt sich rational nicht erfassen, weil es eben ein Geheimnis ist. Dieses Geheimnis will Theodor eben deshalb nicht annehmen. Das ist seine im Grunde rationalistische Geisteshaltung. Sie führt ihn zunächst zu seinem christologischen Grundirrtum und darüber hinaus scheint sie auch seine Erlösungs-und Sakramentenlehre in ihrem Kern zu entwerten. Daneben steht die traditionelle Sprechweise von Wiedergeburt, Gotteskindschaft und Heiligem Geist, vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi. Aber das alles ist innerlich ausgehöhlt. Die Wirklichkeit des uns in den Sakramenten geschenkten göttlichen Lebens zerrinnt unter den Händen dieses Rationalisten genau so wie die für das ganze Christentum grundlegende Tatsache, dass Gott wahrhaft Mensch geworden, und dass ein Mensch Gott ist.

Für den späteren Nestorianismus ist Theodor der grosse Lehrer. Wie hat sich seine Sakramententheologie ausgewirkt? Die Antwort auf diese Frage verlangt natürlich eingehendes Quellenstudium und kann hier noch nicht gegeben werden. Es sei nur hingewiesen auf einige recht bezeichnende Stellen bei späteren Nestorianern, die vermuten lassen, das Theodor auch auf dem Gebiet der Sakramentenlehre richtunggebend gewesen ist. Der anonyme Verfasser der *Expositio officiorum ecclesiae* (9. Jahrh.) schreibt: « ' Mysterium ' ist der Name für eine Sache, die etwas, was nicht da ist, darstellt und nachahmt..... Die Mysterien der Kirche stellen das Geheimnis einer vergangenen oder zukünftigen Sache dar. Was vergangen ist, stellen wir dar durch Erzählung, was zukünftig ist durch

den Glauben » (1). Enthält nun das Mysterium irgendwie das Abwesende, das es darstellt? « Wenn nämlich (Brot und Wein) im eigentlichen Sinne Leib und Blut sind, dann sind sie keine Mysterien. Wenn sie aber Mysterien sind, so sind sie nicht Leib und Blut, weil durch das Mysterium ein Sinngehalt (ܣܘܟܠܐ) ausgedrückt wird, der in ihm von Natur (ܒܟܝܢܗ) nicht ist. Was immer natürlich ist, ist nicht Mysterium; und was immer Mysterium ist, ist nicht natürlich. Wie wir nämlich den Diakon als Geheimnis des Engels nehmen, den Priester als Geheimnis Christi, die Apsis (als Geheimnis) des Himmels, den Altar (als Geheimnis) des Thrones Christi, das Bema (als Geheimnis) Jerusalems usw., alles Dinge, die von Natur nicht die Dinge selbst sind, als die sie genommen werden, so leugnen wir aber doch, weil sie es von Natur nicht sind, nicht einfachhin, dass sie es sind, sondern wir hehaupten, dass sie es durch Einigung (ܒܚܕܝܘܬܐ) sind, und auch leugnen wir nicht, dass sie es in Wahrheit sind, weil sie es durch Einigung sind, da sie durch den Glauben so genommen werden. So sind auch Brot und Wein der Leib und das Blut Christi durch Einigung und durch Geheimnis. In ihrer Natur sind sie Brot und Wein. Wenn wir aber wegen der Einigung die Naturen vergessen, warum werden dann Arius und Cyrillus und Apollinaris und Severus getadelt, da sie die Einigung sahen und von der Wahrheit weggeführt worden sind und Christus eine Natur genannt haben, aus Gott und Mensch zusammengesetzt, und sie haben die Zusammensetzung in den Einfachen hineingetragen und den Schöpfer dem Geschöpf unterworfen. Wir müssen vielmehr die Naturen bewahren und die Geheimnisse erklären (eigentlich: machen) durch Einigung. Wenn wir die Geheimnisse nicht vollziehen, was vollziehen wir dann überhaupt? Wenn wir aber Geheimnisse vollziehen, so vollziehen wir ein Geheimnis dessen, was nicht ist. Und siehe, der Name « Geheimnis » selbst wird ihnen bewahrt, damit wir nicht in diesen Irrtum fallen. Daher sind also Brot und Wein nicht von Natur Leib und Blut, sondern ein Geheimnis des Leibes und Blutes. Sie sind aber auch Geheimnis der Freude des Himmelreiches. Wie wir also gestorben sind durch die Taufe

(1) R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio officiorum Ecclesiae*. In: *Corp. Script. Christ. Or.*, *Script. Syri*.Paris, t. 92, 1915, 2/3, Übers. 6.

und auferstanden, insofern wir im Geheimnis gestorben sind, und wie wir sagen, dass wir unsterblich geworden sind, nicht als ob wir nicht sterben würden, sondern weil wir das Geheimnis der Unsterblichkeit ausdrücken, so sind auch die Geheimnisse, die wir begehen, diesen unseren Dingen ähnlich. Und wie wir nicht zweifeln, dass wir, obwohl sterblich, unsterblich sind dadurch, dass wir im Glauben an Christus getauft sind, und, wie er auferstanden ist wie ein Geisel, so auch wir auferstehen werden, nicht als ob wir heute unsterblich seien, so zweifeln wir auch nicht, dass die Geheimnisse der Leib und das Blut Christi seien durch Einigung, durch Geheimnis; aber sie sind endlich nicht so von Natur » (1).

Hier haben wir die Verbindungslinie zwischen Christologie und Sakramentenlehre, die bei Theodor auch vorhanden, aber kaum reflex bewusst ist, ausdrücklich gezogen, und damit ist der tiefste Grund der Entwertung der Geheimnisse aufgedeckt. Wie die Einigung zwischen Menschennatur und Gottesnatur in Christus keine innerliche ist, so auch die Einigung zwischen Geheimnis und der im Geheimnis dargestellten Sache nicht. Auch hier wird die reale Wirkung der Geheimnisse auf ein Anrecht auf die zukünftige Auferstehung reduziert.

Aehnliche Gedanken finden wir auch noch wieder bei Timotheus II. (14. Jahrh.) in dessen Traktat über die Geheimnisse. Die Eucharistie ist nach ihm eine symbolische Nahrung, ein Symbol der geistigen Nahrung, die wir nach der Auferstehung erlangen (2). In der Taufe werden wir symbolisch wiedererweckt, am Jüngsten Tage in Wirklichkeit (3). Die Eucharistie schenkt uns Leben, jedoch jetzt nur im Symbol, in Wirklichkeit erst nach der Auferstehung (4).

Dass die Gedanken Theodors auch hier im 14. Jahrhundert noch nachwirken, ist mit Händen zu greifen. Er ist eben der grosse Kirchenlehrer der Nestorianer, und seine rationalistisch-minimistische Geisteshaltung wurde richtunggebend auch für den späteren Nestorianismus.

WILHELM DE VRIES, S. I.

(1) *Exp. officiorum* 67/68; Übers. 62/63.
(2) *Codex Vaticanus Syriacus* 151, fol. 92 v.
(3) A. a. O. fol. 111 v.
(4) Fol. 88 r/v.

Problemi di teologia presso gli ortodossi

Spirito genuino dell'ortodossia

La questione, in che consista l'essenza dell'ortodossia. supponendo un grado più alto di riflessione e di sviluppo teologico, si è soltanto proposta relativamente tardi. Chi si facesse a scrivere la storia della coscienza dell'ortodossia, troverebbe, che la persuasione di possedere la verità ha percorso vari stadi, dal tempo della separazione fra oriente ed occidente, fin oggi. Si può forse parlare di un indebolimento di questa coscienza, ogniqualvolta si fecero sentire nell'oriente ortodosso influssi occidentali, sia della scolastica medioevale nel secolo XIV e XV, sia della teologia e dottrina cattolica e protestante nel tempo dopo la riforma. E ai nostri giorni anche l'ecumenismo ha contribuito ad indebolire in certi ambienti il senso dell'ortodossia (1).

Sarebbe però errato asserire che la coscienza dell'ortodossia, cominciando dalla separazione definitiva, vada decrescendo con ritmo uguale e si orienti man mano verso il protestantesimo. Si tratta piuttosto di un flusso e riflusso di idee protestanti, come altre volte di idee cattoliche. Nonostante un indebolimento parziale, la coscienza ortodossa si afferma in un certo senso sempre più, specialmente presso i russi nel corso dell'ultimo secolo, dai tempi di A. S. Chomjakov (1804-60).

(1) Sul movimento ecumenico cf. ALIVISATOS, discorso inaugurale, tenuto al primo congresso di teologia ortodossa ad Atene 1936 : Atti del congresso (cf. pag. 150, annot. 1: *Procès-Verbaux*, etc.), pag. 69-71 ; 73-4. Del 'non possumus' della chiesa di Roma verso il movimento ecumenico : pag. 70 ; 73.

Il solo fatto, che nel 1936 si riunisse ad Atene il primo congresso di teologia ortodossa (1), dove nel discorso inaugurale si parlò dell'emancipazione della coscienza ortodossa dagli influssi stranieri (2) e nella prima seduta fu tenuta una relazione su 'I principî fondamentali della chiesa ortodossa' (3), dimostra chiaramente che la coscienza dell'ortodossia, anzichè diminuire, si afferma con più riflessione ed esplicità.

Vari fattori hanno contribuito ad accelerare lo sviluppo del pensiero tipicamente ortodosso nel corso dell'ultimo secolo e specie in questi ultimi decenni. Così fra le altre cause il crollo del regime zarista e la rivoluzione bolscevica hanno privato la chiesa russa di un'istituzione in un certo senso conservatrice, cioè del Sacro Sinodo. Questi avvenimenti ebbero la loro ripercussione in tutto il mondo ortodosso, essendo passato alla Russia il centro di gravità dell'ortodossia, dopo che Costantinopoli e gli altri paesi ortodossi caddero sotto la dominazione dei turchi.

Gli ortodossi nei Balcani, liberati in gran parte — e questo relativamente da poco tempo — dai turchi, e quelli russi scappati al giogo dei bolscevichi e viventi in paese straniero, possono ai nostri giorni discutere più indisturbatamente i problemi inerenti alla loro posizione.



La nostra esposizione si aggira intorno a due punti principali: 1° l'essenza dell'ortodossia, 2° l'ideologia di Chomjakov; perciò è nostra intenzione di svolgere questi due temi: 1° come

(1) 29 novembre - 6 (secondo Dumont fino al 3, secondo Koch [*Kyrios*] fino al 5) dicembre; cf. Ἐκκλησία 12 dicembre 1936, num. 49-50, pag. 385-415; *Kyrios* 1936, 4, pag. 396-9; *Russie et Chrétienté* 1937, 1, pag. 54-77. Gli Atti del congresso uscirono nel 1939: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, 29 novembre - 6 décembre 1936, publiés par les soins du Président Prof. Hamilcar S. Alivisatos. Athènes 1939 (p. 540). — Le conferenze teologiche furono tenute in tedesco, francese ed inglese.

(2) Alivisatos, nel discorso inaugurale (sulla situazione attuale della teologia orientale ortodossa) *Procès-Verbaux*, pag. 77 ; 76. — Lo stesso discorso si trova in greco moderno a pag. 42-54, in francese pag. 55-67 (e *Russie et Chrétienté*, l. c., pag. 66-74), in tedesco pag. 67-79 (e *Kyrios*, l. c., pag. 317-330).

(3) P. Bratsiotis, *Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche*, *Procès-Verbaux*, pag. 115-126 e *Kyrios* 1936, pag. 331-342.

determinano gli stessi teologi ortodossi l'essenza della loro fede, quali difficoltà — specialmente storiche — vi si oppongono, con che programma cercano di realizzare la loro persuasione? 2° quale è in fondo l'ideologia, a cui si ispira la teologia ortodossa contemporanea?

Vediamo, dapprima, come si presentano i tentativi di determinare l'essenza dell'ortodossia! Il professore Bratsiotis di Atene, nella relazione già menzionata, si esprime cautamente: « Come idea centrale si potrebbe... reputare il pensiero, che la chiesa ortodossa persevera nei principî e nella pietà dell'antica indivisa chiesa cattolica. Questa idea centrale dell'ortodossia forma anche il suo segno principale ed è, allo stesso tempo, misura e criterio della sua verità, in quanto essa è l'antica chiesa stessa » (1). Bratsiotis è anche di opinione che l'ortodossia tenga il giusto mezzo fra il cattolicesimo romano ed il protestantesimo, fra l'autorità e la libertà (2).

Ma il principio di fedeltà alla tradizione dell'antica chiesa cattolica, stabilito da Bratsiotis, presenta non poche difficoltà messe in rilievo dagli stessi ortodossi. Se la chiesa ortodossa in realtà era così fedele alla tradizione, come allora si possono spiegare, non soltanto gli influssi subiti da parte del cattolicesimo e del protestantesimo, ma anche l'incostanza e la variabilità di ammettere e rigettare gli stessi elementi dottrinali?

Dal punto di vista teologico tocca la questione l'arciprete ortodosso Sergio Bulgakov (3) in un libro destinato, come già il suo titolo 'Tradizione viva' lascia intravedere, ad approfondire la coscienza dell'ortodossia: « L'autodeterminazione della teologia ortodossa, per propria disgrazia, qui (4) si dimostra in grado assai più alto polemica che positiva. Il posto della tradizione patristica difatti — grazie allo stato di propria difesa necessaria — fu occupato da opinioni eterodosse, delle quali le une si accettarono, le altre si rigettarono, e questo amalgama si dimostra caratteristico per i documenti di questa

(1) Bratsiotis, l. c., pag. 118; cf. Alivisatos, discorso citato, parte II.

(2) Bratsiotis, l. c., pag. 117-8.

(3) Bulgakov è decano e professore dell'Istituto di Teologia Ortodossa a Parigi

(4) Cioè nel rispondere a nuovi problemi.

epoca ('Confessione Ortodossa', 'Enciclica dei Patriarchi Orientali') » [1]. Lo stesso Bulgakov confessa con rammarico, che la teologia ortodossa, specialmente dal tempo della riforma, è prevalentemente polemica e che inoltre dipende dall'occidente e nella dottrina (specie sulla chiesa, sulla grazia e sui sacramenti) e negli stessi problemi. Onde Bulgakov giudica: « ... l'ortodossia difatti si determina come non cattolicismo od anticattolicismo, non protestantismo od antiprotestantismo, o infine, quel che è più seducente, come antiprotestantesimo cattolicizzante od anticattolicesimo protestantizzante » [2].

Praticamente lo stesso problema si solleva in un libro recentemente pubblicato da un discepolo di Federico Heiler sulla 'Confessione Ortodossa' (Gerusalemme 1672) del patriarca Dositeo di Gerusalemme. L'autore R. A. Georgi all'esempio di questo 'libro simbolico' dell'ortodossia dimostra, come Dositeo nella lotta contro le idee calvinistiche penetranti nell'Oriente cristiano si appoggiava sulla dottrina e sulla teologia cattolica. « L'atteggiamento, così dice il Georgi, della Confessio Dosithei, rappresentante lo zenit di un avvicinamento a Roma, è completamente abbandonato » [3]. Ed egli soggiunge poco dopo: « La Confessio Dosithei non è simbolo normativo dell'Oriente » [4]. Eppure Georgi aveva mostrato, che la confessione di Dositeo ancora 200 anni dopo la sua origine godeva di una tale autorità, che faceva da base per trattative di unione coi vecchio-cattolici [5]. Similmente il professore Alivisatos nel suo discorso inaugurale al congresso di Atene, parlando dei libri simbolici della chiesa ortodossa, da una parte deve concedere, che essi furono ritenuti, fino a poco tempo fa, rappresentanti dello spirito genuino dell'ortodossia, dall'altra parte però afferma « che oggi nessun teologo ortodosso con serena coscienza ortodossa mai potrebbe concedere, che quelle confessioni, tali quali sono, rappresentano la

(1) S. Bulgakov, Догматъ и догматика in Живое Преданіе, Православіе въ современности, Parigi 1937, pag. 9-24; pag. 16 — cf. la mia recensione in *Orientalia Christiana Periodica* 1937, pag. 671-673.

(2) Живое Преданіе, l. c. pag. 17.

(3) Curt R. A. Georgi, *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672), Geschichte, Inhalt und Bedeutung,* München 1940, pag. 107.

(4) Georgi, l. c., pag. 107.

(5) Georgi, l. c., pag. 95.

genuina veduta e dottrina ortodossa » [1]. Da questa opinione si discosta quella dell'arcivescovo di Atene Papadopulos [2], che nella sua conferenza 'Influssi esterni sulla teologia ortodossa nel XVI e nel XVII secolo' cercava di provare, che tutti questi influssi — p. e. nell'insegnamento della scuola teologica di Kiev [3] — erano di natura del tutto superficiale: « La confessione di Dositeo, così egli dice fra l'altro, è una bella e giusta [4] esposizione della dottrina ortodossa, e gli influssi stranieri su di essa erano di natura totalmente esteriore » [5]. Ma dall'altra parte Papadopulos concede dei fatti, i quali provano ben altro che influssi solo esterni, come per es. la penetrazione di dottrine cattoliche negli stessi libri ecclesiastici e liturgici ortodossi [6].

Quello che Alivisatos asserisce di tutta la teologia ortodossa, parlando di un lungo periodo di decadenza quasi completa, che si estenderebbe dal tempo dell'iconoclasmo e dello scisma fino ai nostri giorni [7], il sacerdote russo Florovskij [8] lo conferma presso a poco della teologia russa nella sua conferenza 'Influssi occidentali nella teologia russa' [9]. Florovskij descrive il problema con viva preoccupazione, che pervade tutta la sua esposizione e si nota anche nel suo libro erudito e ben documentato 'Le vie della teologia russa' [10]. « Per il metropolita Antonio (Chrapovizkij) di Karlovzy [11], così dice Florovskij, tutta la teologia russa dal settecento non era altro che un prestito pericoloso da fonti occidentali eterodosse, e perciò degna di estirpazione completa, votata alla demoli-

[1] Alivisatos, l. c., pag. 76.

[2] Defunto nel 1938.

[3] Crisostomo Papadopulos, arcivescovo di Atene, *Die äusseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie im XVI. und XVII. Jahrhundert, Procès-Verbaux*, pag. 193-208; 199-200.

[4] 'Rechtgläubige' Darstellung der orthodoxen Lehre.

[5] Papadopulos, l. c., pag. 202.

[6] Papadopulos, l. c., pag. 202.

[7] Alivisatos, l. c., pag. 75.

[8] Già professore di patrologia nell' Istituto Teologico di Parigi.

[9] G. Florovskij, *Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, Procès-Verbaux*, pag. 212-231.

[10] Пути русскаго богословія, Parigi 1937.

[11] In Jugoslavia. — Il metropolita è morto nel 1936.

zione » [1]. E l'autore alla fine della sua esposizione conclude: « Da questa breve e sommaria analisi degli influssi occidentali nella teologia russa non si potrebbe trarre apparentemente che una conclusione inquietante e disperata: Era ed è la teologia russa nel suo sviluppo... sempre una 'teologia errante'? Non era una cosa stranamente mobile, mutabile, incostante ed inafferrabile? » [2]. Per dir vero, l'ascoltatore della conferenza di Florovskij o il lettore del suo libro 'Le vie della teologia russa' non vede, come si potrebbe evitare una conclusione così dura e funesta. Si comprende benissimo, che un pensatore amante della cultura russa come Nicolai Berdiajev fosse toccato sul vivo e profondamente eccitato dalla lettura di questo libro. Berdiajev, facendone una recensione allo stesso tempo spiritosa ed aspra, dichiara con un giuoco di parole, che è intraducibile: « Il libro del padre Giorgio Florovskij porta un titolo errato, si dovrebbe chiamare 'Dissolutezza (cioè etimologicamente 'senza via' in opposizione a 'Le vie') della teologia russa' ed anzi, a misura dell'ampia sua mole, 'Dissolutezza del pensiero russo' o 'Dissolutezza della cultura spirituale russa' » [3].

Ma Florovskij cerca di evitare la conclusione sinistra. Alla domanda fattasi, se la teologia russa fosse stata sempre 'una teologia errante', risponde, che dotti stranieri, e specialmente romano-cattolici, non raramente si formano dalla lettura di scritti ortodossi il concetto che la teologia ortodossa sia una cosa indefinita, non accertata: « Impressioni e conclusioni di questa sorta sono però frutto di un malinteso molto pericoloso, di una specie di illusione ottica. In realtà, dietro ad esse si nasconde qualcosa di tragico, — una screpolatura fatale, una scissione nella coscienza ortodossa, percepibile nella storia della teologia russa come una certa confusione creatrice, come poca chiarezza delle vie. Più dolorosamente questa scissura strana si faceva sentire fra pietà e teologia, fra erudizione teologica e pio sentimento di preghiera, fra

(1) Florovskij, l. c., pag. 212.

(2) Florovskij, l. c., pag. 228.

(3) N. Berdiajev, Ортодоксія и человѣчность, Путь, Органъ русской религіозной мысли, 53 (1937), pag. 53-65; 53. Il gioco di parole è il seguente: Пути - безпутство.

scuola teologica e vita ecclesiastica » (1). E Florovskij rigettando decisamente una tale teologia sospettata dalla comunità ecclesiastica e dal popolo, conclude: « In ciò è tutto il significato dell'esistenza religiosa russa: nelle profondità e nelle più segrete pieghe dell'esperienza ecclesiastica la fede è conservata intatta. Nel calmo assorbimento in Dio, nell'ordine della preghiera, nel monachismo l'anima russa conserva l'antico austero stile paterno, vive in tutta la pienezza intatta ed indivisa della 'sobornost' (2) e della tradizione. In queste profondità della vita di spirito e preghiera vive tuttora la fede antica, 'la fede apostolica, la fede paterna' (3), tuttora l'ortodossia antica, orientale e bizantina. Ma il p e n s i e r o si è distaccato, si è separato dalle profondità, è tornato troppo tardi a se stesso e alla coscienza del suo distaccamento fatale. Le oscillazioni del pensiero non hanno potuto distruggere l'unità della fede: l'ortodossia è rimasta immutata » (4). Questa conclusione ci ricorda quell'altra simile dell'arcivescovo Papadopulos.

Se valutiamo nei particolari la risposta di Florovskij, dobbiamo rilevare che egli stesso concede in fondo l'esistenza di una tragedia, di una scissione tra fede e pensiero; non si tratta dunque solamente di una 'illusione ottica'. Del resto Florovskij predica 'il ritorno spirituale alle fonti paterne' (5) ed ammette con questo, che la teologia ortodossa russa si è allontanata dalla tradizione viva. Ma Florovskij non accenna qui a un problema ancora più profondo, che nasce dalle sue considerazioni: Come nella chiesa di Cristo, guidata dallo Spirito Santo, sarebbe possibile un tale distacco della teologia dalla vita di pietà? Ciò sembrerebbe tanto più difficile, quanto più stretto e necessario è il nesso fra il magistero vivo della chiesa e la scienza teologica rispetto alle verità rivelate. Anche il professore Alivisatos (nel suo discorso inaugurale) (6) elogia l'importanza della scienza teologica per la

(1) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 228-9.

(2) La parola (соборность) significa per i russi ortodossi cattolicità, universalità, ortodossia, 'raccoglimento' interno della comunità della chiesa.

(3) Cioè patristica.

(4) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 229.

(5) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 231; ALIVISATOS, l. c., pag. 78; ed altri.

(6) Cf. sopra p. 150, annot. 2.

chiesa, « la quale non può essere guidata dall'istinto solo e dalla tradizione ingenua » [1]. Il problema diventa ancora più spinoso, se si considera che i teologi ortodossi ' erranti ' erano in gran parte sacerdoti, vescovi, metropoliti e patriarchi, componenti dunque della gerarchia ecclesiastica e del corpo insegnante, e che per questa via molti errori penetrarono nello stesso insegnamento ufficiale della chiesa. Nè vale obiettare. che questi prelati teologi erravano forse solo nel loro insegnamento astratto, ufficiale, dottrinale, ma rimanevano fedeli alle verità della rivelazione nel fondo della loro anima [2]. Nè si può distinguere fra teologi e semplici fedeli, così da attribuire ai primi l'errore, mentre gli altri si guardavano dal veleno delle false dottrine e conservavano intatti tutti, almeno i principali, misteri della fede. Giacchè sembra sommamente improbabile, dal punto di vista psicologico come da quello dell'esperienza storica, che il popolo fedele, costantemente e per lungo tempo esposto a influssi eterodossi, conservi pura ed immacolata la fede tradizionale, specialmente quando tali influssi vengono esercitati dai propri pastori. Proprio perchè nella gente del popolo fedele, data l'unità viva dell'anima umana, non esiste per lo più ' distacco alcuno del pensiero dalla fede ', si deve ammettere, che errori spesso uditi trapelano anche nel fondo dell'anima e diventano persuasione. Come si spiegherebbero altrimenti tutte le precauzioni dell'autorità ecclesiastica (anche ortodossa) di premunire i credenti dai pericoli che minacciano la fede ? [3].

I fatti dunque, che vengono in fondo conceduti da Florovskij, Papadopulos ed altri, sono di natura molto grave e

[1] ALIVISATOS, l. c., pag. 74.

[2] Senza dubbio si deve in un certo senso distinguere fra dottrina teorica, erudita, teologica da un lato e dall'altro lato insegnamento pratico catechistico, compendioso, si deve o si può distinguere fra teologi e semplici fedeli, o nello stesso uomo dotto fra la sua scienza e la sua fede, nel senso, che quel che è nel pensiero, non è ancora con ciò affermato e voluto, nel senso, che l'errore materiale non si cambia subito e necessariamente — nè presso cattolici, nè presso scismatici od eretici — in un errore formale. Con riflessioni simili anche Solovjov studiava di salvare l'ortodossia del suo caro popolo russo (cf. fra gli altri STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique,* Parigi 1935, pag. 194 ss.).

[3] Anche l'insegnamento dottrinale cattolico e la fede individuale dei cattolici hanno da lottare di continuo cogli errori serpeggianti.

rivelano un disorientamento dell'autorità competente anche circa verità ritenute già obbligatorie per tutta la chiesa, rivelano un manco di vigilanza continua e di prontezza alacre per eliminare ad ogni epoca gli errori serpeggianti. Da ciò già si intravede, perchè molti ortodossi moderni cercano un altro soggetto di infallibilità fuori della sola gerarchia: la gerarchia può forse errare, ma « l'ortodossia è rimasta immutata » (1).

Il giudizio di Georgi sull'ortodossia, dal suo punto di vista di 'cattolicità evangelica' si avvicina a quello di Florovskij. Georgi parla di una crisi al momento presente (2) e afferma che l'ortodossia, nonostante la decadenza di più secoli, colla forza di un nucleo del popolo fedele ha salvato non soltanto la propria esistenza, ma insieme l'integrità e la sicurezza del cristianesimo occidentale (3).



Mentre i teologi ortodossi si sforzano di attribuire il malanno esclusivamente a circostanze esterne, storiche, non organiche (4), dal punto di vista cattolico il disorientamento della teologia ortodossa ha una sola causa primaria: il distacco dal magistero vivo ed infallibile della chiesa. L'unico rimedio efficace può essere quindi solo il ritorno alla chiesa madre di Roma. Tutti i tentativi dei teologi separati di trovare un'altra via di uscita, tutti i loro sforzi, nei quali si affaticano, appaiono, da questo punto di vista, come titanici e sovrumani.

Chi considera perciò con uno sguardo retrospettivo la storia dell'ortodossia ed in ispecie quella della teologia greca e slava, seguendo l'esposizione di un Alivisatos o di un Florovskij ed anche di un Papadopulos, non può che ammirare il coraggio e l'ottimismo, coi quali si abbozzava al con-

(1) Florovskij, l. c., pag. 229.

(2) Georgi, l. c., pag. 107.

(3) Georgi, l. c., pag. 12.

(4) Alivisatos, l. c., pag. 78; Bratsiotis, pag. 126; K. Dyovuniotis, *Die äusseren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie, besonders seit der Eroberung Konstantinopels*, *Procès-Verbaux*, pag. 209-211; 209.

gresso di Atene il nuovo programma di 'emancipazione' della teologia ortodossa. Questo programma venne compendiato dal professore Alivisatos nel senso che « da una parte si venne a conoscere la necessità di una coscienza ortodossa pura, dall'altra parte si acquistò la persuasione che la teologia ortodossa, malgrado le sue relazioni colla teologia delle altre chiese, a causa delle sue proprie ricchezze, specialmente quelle patristiche, basta perfettamente a se stessa, anzi, che può continuare a svilupparsi, fuori di qualsiasi direzione ed influsso straniero, sulla sua propria base e sulle sue direttive originali » (¹).

Con altre parole viene formulato lo stesso programma dal padre Florovskij alla fine del suo discorso già ripetutamente menzionato (²): 1° debbono eliminarsi gli influssi stranieri dalla teologia russa; 2° si deve tornare alle fonti paterne, cioè patristiche; 3° si deve vincere e superare l'occidente in una nuova attività creatrice. Desta speciale meraviglia la frase con la quale Florovskij termina l'esposizione della sopra menzionata 'tragedia' della teologia russa: « La teologia ortodossa è chiamata a rispondere alle questioni occidentali dalle profondità delle sue esperienze ininterrotte e ad opporre alle oscillazioni del pensiero occidentale la verità immutabile dell'ortodossia paterna » (³). Non è strano, che ortodossi tendano a provare l'immutabilità e l'integrità essenziale della loro fede; ma è strano, che Florovskij e Papadopulos concludano di tale maniera una esposizione di fatti, dai quali risulta piuttosto il contrario.

Ma consideriamo un po' più nei particolari il programma di Atene per l'avvenire!



Esso stabilisce come primo punto il ritorno al vero cristianesimo, sia primitivo, sia patristico, sia bizantino! Ma a questo riguardo già si presentano parecchie difficoltà. Alivisatos domanda, come una rottura colla tradizione attuale or-

(¹) ALIVISATOS, l. c., pag. 77.
(²) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 231.
(³) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 231.

todossa già secolare (si pensi p. e. ai 'libri simbolici') può essere giustificata, e risponde che si tratta di un ritorno ad una tradizione più antica, la quale era stata dimenticata dall'Oriente sotto l'influsso delle deviazioni occidentali (1); mentre concede anche che, almeno a prima vista, un tale tardivo riconoscimento sembra strano (2). Non si prospetta così una soluzione, la quale implica un'altra difficoltà? Alivisatos ammette quel che sembrerebbe inammissibile nella chiesa vera: una dimenticanza secolare di punti importanti del deposito della fede. Dove in quel frattempo si trovava lo sviluppo organico delle verità rivelate?

Il tema del ritorno alla tradizione dei santi padri viene illustrato ancora più particolarmente da Florovskij in un'altra conferenza tenuta ad Atene: 'Patristica e teologia moderna' (3). Egli parla in favore di un ritorno non alla lettera dei documenti patristici, ma allo spirito. Secondo Florovskij si deve andare avanti nella stessa linea e direzione; per questo si richiede la conoscenza non solo del dogma, come questo si rispecchia nell'insegnamento patristico, ma anche di tutta la dottrina dei santi padri, i quali « hanno creato una nuova filosofia molto diversa e dal platonismo e dall'aristotelismo » (4). Nessun sistema filosofico però fu mai canonizzato (5). Si tratta quindi dell'acquisto non di un nuovo linguaggio o di alcune nuove visioni magnifiche, ma della 'mentalità cattolica', ma solo di una migliore vista spirituale (6). Tutto il materiale patristico però è fino nel midollo ellenistico e greco: « Questo 'ellenismo' è realmente, per così dire, canonizzato, è un nuovo ellenismo cristiano ». « ... In un certo senso la chiesa stessa è ellenica ». E Florovskij conclude con le parole: « Siamo più greci, per essere veramente cattolici! » (7).

Berdiajev ha fatto la critica di questa posizione: Perchè fermarsi al pensiero patristico greco o bizantino? Non è forse

(1) ALIVISATOS, l. c., pag. 77.
(2) ALIVISATOS, l. c., pag. 77.
(3) FLOROVSKIJ, *Patristics and Modern Theology, Procès-Verbaux*, pagine 238-242.
(4) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 241.
(5) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 241.
(6) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 241.
(7) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 242.

il tipo spirituale russo migliore di quello bizantino, poichè più umano? non ci sono forse altri e nuovi temi, esperienze, ricerche ed orizzonti? (1). La critica di Berdiajev potrebbe sembrare troppo severa od ingiusta, poichè Florovskij non vuol appigliarsi alla lettera sola. Ma si ha bene l'impressione che Florovskij, pur concedendo in teoria o col pensiero un ulteriore progresso dell'insegnamento patristico, in pratica e con tutto il suo affetto rimane nell'ambito di ideologie passate (2).

Non si debbono confondere senz'altro spirito patristico e spirito elleno, spirito patristico e spirito bizantino. Spirito patristico vuol dire spirito di tradizione viva nella chiesa antica cristiana. Spirito greco, bizantino, — ma anche latino, germanico, russo o più generalmente slavo, ed altri simili — significano già determinazioni ulteriori, per indicare il modo di attuarsi del cristianesimo in certe culture, nazioni o popoli. Se esiste un genuino spirito cristiano ellenico, può esistere anche un genuino spirito latino e germanico e slavo ed assieme cristiano. E noi dobbiamo aggiungere, che la chiesa è difatti anche in un certo senso latina e germanica e slava, poichè tutti questi popoli e culture nell'unico corso della storia cristiana hanno contribuito allo svolgimento genuino del cristianesimo e gli hanno impresso per tutto l'avvenire il proprio sigillo.

Rimane inoltre oscuro, quale sarebbe secondo il padre Florovskij la nuova filosofia patristica, che dall'una parte non sarebbe nè platonica nè aristotelica nè di qualsiasi altro indirizzo filosofico, ma dall'altra parte sarebbe pure di ispirazione greca od ellenica. Ogni filosofia concreta, reale e storica ha il suo proprio indirizzo, la sua terminologia, « propri schemi e formulari » (3). Sta forse davanti alla mente di Florovskij l'idea della 'philosophia perennis' degli scolastici?

(1) Berdiajev, Ортодоксія и человѣчность (Прот. Г. Флоровскій. Пути русскаго богословія), Путь. 53, pag. 55-6.

(2) Perciò Berdiajev lo chiama non senza torto 'romantico': « Talvolta sembra, che egli (il padre Florovskij) nella lotta contro il romanticismo fa la lotta contro se stesso... ». Путь 53, l. c., pag. 54.

(3) Florovskij, l. c., pag. 241. Florovskij all'intrapresa (p. e. di Chomjakov, di Solovjov e dei suoi seguaci) di interpretare a nuovo i dogmi della fede cristiana e la tradizione nelle categorie e regole della filosofia moderna oppone quella di « imparare a trovare nell'antica tradizione paterna le mas-

Anche se predichiamo il ritorno alle tradizioni 'paterne', rimane ancora da sciogliere la questione, secondo che principio si deve fare la scelta fra le dottrine talvolta opposte dei padri. C'erano alcuni teologi (anche cattolici, p. e. Bessarione), che ritenevano tali opposizioni solo apparenti e cercavano perciò di armonizzare tutti i detti dei santi padri. Ma anche in questo caso ci vuole un principio chiaro e determinato per conciliare i testi apparentemente contradittori. Alcuni padri, p. e., insegnavano la processione dello Spirito Santo anche dal Figliolo; altri sembrano opposti ad un tale insegnamento; altri parlano per lo più della processione dello Spirito Santo dal Padre per il Figliolo ([1]). Per poter scegliere ed armonizzare tutte queste espressioni è indispensabile un principio formale; la materia come tale non basta a se stessa.

È manifesto pertanto che Florovskij cerca un principio formale, normativo, come vedremo ancora più avanti. Anche noi concediamo che non si devono seguire tutte le opinioni personali dei padri, che non si deve scegliere un'unico padre fra tutti gli altri ([2]). Anche noi siamo di parere che nell'insegnamento patristico non si può separare il dogma solo dalla dottrina (nel senso di opinione), ma pensiamo, che neppure si può separare — per ben capire il senso dei padri — la dottrina dalla forma esterna linguistica, filosofica, ecc. ([3]). Tutta la questione è: di trovare un certo criterio, per mezzo del quale si riesca a distinguere quel che è rivelato, tradizionale, da quello che è personale e libero od anche falso. Proponiamo un esempio: Il padre Florovskij è di avviso che

---

sime immutabili dell' 'amore della sapienza' cristiano, quella di non esaminare la dogmatica con l'aiuto della filosofia contemporanea, ma al contrario di costruire la filosofia dall'esperienza della fede stessa, così che l'esperienza della fede diventi sorgente e misura della contemplazione filosofica» (pagina 228). Una filosofia 'cristiana' così concepita è senza dubbio pienamente dipendente dalla fede, e la rivelazione quindi sarà più che mera 'norma negativa'.

([1]) È degno di attenzione quello che Bulgakov ne dice nel suo libro Утѣшитель, О богочеловѣчествѣ; cfr. la mia recensione su detto libro in *Orientalia Christiana Periodica* 1937, pag. 674-680: specialmente pag. 677.

([2]) Florovskij, l. c., pag. 241.

([3]) Questo problema fu discusso a Velehrad nell'anno 1936. Cf. *Acta VII. Conventus Velehradensis*, Olomucii 1937, pag. 219-222.

la dottrina palamitica sulle energie divine rappresenta la continuazione e giusta interpretazione della 'teologia' ([1]) patristica, che alla dottrina di Sant'Anselmo sulla redenzione si deve opporre la dottrina patristica della 'deificazione' ([2]). Secondo la dottrina cattolica il palamismo non è una genuina spiegazione dell'insegnamento patristico sulla natura di Dio, e non c'è nessuna opposizione fra le idee soteriologiche principali ([3]) di Sant'Anselmo e la divinizzazione. Chi ha ragione? Col principio della 'mentalità cattolica' ([4]) in sè troppo soggettivo non può essere decisa una tale questione; ma nemmeno gli altri principî, ai quali accenna Florovskij, cioè un concilio ecumenico o il consenso di tutta la chiesa ([5]), sono praticamente sufficienti, giacchè gli ortodossi non ammettono che i primi sette concili ecumenici e inoltre non vanno d'accordo in molti punti, come abbiamo visto dianzi. Come uscire da questo dilemma? Ecco uno dei problemi fondamentali dell'ortodossia di oggi!

***

Anche il secondo punto del programma, cioè la tendenza di lasciare da parte gli influssi occidentali protestanti e specie cattolici, ci mette davanti a nuove difficoltà.

Alivisatos parla di una « epurazione della nostra teologia dagli elementi nuovi, i quali, inavvertitamente, vi penetrarono in un tempo più antico » ([6]), e Florovskij cerca un « 'controveleno' contro i così detti 'avvelenamenti occidentali' aperti e nascosti o non ancora conosciuti » ([7]).

Come 'deviazioni' ([8]) della dottrina cattolica si considerano specialmente i dogmi definiti dopo la separazione e l'in-

([1]) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 239; θεολογία in opposizione a οἰκονομία.

([2]) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 239.

([3]) P. e. che la redenzione consiste in una satisfazione per il peccato, il quale è per natura sua un'offesa, cioè una lesione dell'onore di Dio. — Gli argomenti di Sant'Anselmo non dimostrano però la necessità dell'incarnazione e della redenzione, ma soltanto la loro convenienza.

([4]) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 241: 'catholic mentality'.

([5]) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 238.

([6]) ALIVISATOS, l. c., pag. 77-78.

([7]) FLOROVSKIJ. l. c., pag. 231.

([8]) Cf. ALIVISATOS, l. c., pag. 77.

segnamento filosofico, cioè la filosofia scolastica, che spianava la via allo sviluppo dogmatico. Non si vuol sapere nulla di un progresso dogmatico, neppure soggettivo, come lo ammette la chiesa cattolica. Leggendo alcuni libri di teologia ortodossa si ha l'impressione, che si vorrebbe tornare a uno stato embrionale di sviluppo teologico, manifestando così non soltanto sospetto o una certa sfiducia, ma talvolta addirittura odio o per lo meno avversione contro ogni pensiero logico, ogni ragionamento o sillogismo.

Il padre Dumont, O. P., 'osservatore benevolo' al congresso di Atene, esprime così le sue impressioni a questo proposito: «... Noi non sapremmo nascondere una certa inquietudine, che ci suscita lo spirito, col quale certuni sembrano voler intraprendere questa revisione, spirito di sfiducia 'a priori' di fronte a tutto quello, che è di origine occidentale o latina» (1). Altri però, come p. e. i professori Balanos e Dyovuniotis di Atene, non sembravano di voler rigettare in blocco tutto quello che è di provenienza cattolica (2). Il padre Dumont tira poi la conclusione da quell'atteggiamento antilatino: «... Se si ammette la necessità e la legittimità nella chiesa di uno sviluppo dogmatico, è facilmente possibile di ammettere, che un tale sviluppo non avesse avuto luogo che fin al secolo XI? Dopo la separazione questo sviluppo è stato, per così dire, non esistente in Oriente. Tenere per non esistente e non avvenuto lo sviluppo, che si è effettuato durante questo tempo nella chiesa di occidente, significa equivalentemente dichiarare, che nessuno sviluppo autentico ha avuto luogo nella chiesa da quasi dieci secoli. La conclusione ci pare grave e lo spirito, che la ispira, stranamente vicino allo spirito della riforma» (3).

Che il padre Dumont abbia ragione, viene confermato dal fatto, che la 'cattolicità evangelica', che è in fondo pro-

(1) C. Dumont, *En marge du premier congrès de théologie orthodoxe, Athènes 29 novembre-3 décembre 1936*, *Russie et Chrétienté* 1937, 1, pag. 54-65; 62.

(2) Dumont, l. c., pag. 62; cf. D. Balanos, *Die neuere orthodoxe Theologie in ihrem Verhältnis zur patristischen Theologie und zu den neueren theologischen Auffassungen und Methoden, Procès-Verbaux*, pag. 232-237; Dyovuniotis, l. c. pag. 210-211 — cf. sopra pag. 157 annot. 4.

(3) Dumont, l. c., pag. 62-63.

testante, si ispira agli stessi principî. Georgi, come discepolo di Heiler, nel suo libro predica lo stesso ritorno all'insegnamento della chiesa primitiva e parla in questo contesto di ' riserbo rispettoso ' [1] o di ' riservatezza riguardosa ' [2] dell'ortodossia a confronto dello sviluppo dogmatico nella chiesa cattolica.

A quanto pare lo sviluppo dogmatico e teologico, anche quando si svolge alla piena luce della storia, è spesso misterioso e avvolto nelle tenebre: Come può essere rivelato quello, la cui coscienza chiara e distinta sembra di data più recente dell'evo apostolico? Come quello, che si dice implicitamente o virtualmente rivelato, non sarebbe piuttosto un prodotto — almeno in parte — della forza dell'intelletto? Anche autori cattolici dimostrano talvolta un certo riserbo di fronte a questo problema e la sua semplificazione, come se si potesse dedurre facilmente una moltitudine di verità dal deposito della fede [3]. Dall'altra parte però non si deve dimenticare, che la parola rivelata di Dio è viva, come pure vivi sono il magistero ecclesiastico e l'intelletto dei cristiani illuminato dalla fede, e che perciò esiste un fondamento solido per uno sviluppo dogmatico.

Ma un altro quesito si presenta subito alla nostra considerazione: Spesso si rimprovera da parte ortodossa ai cattolici il troppo desiderio di circoscrivere e di definire tutto, sia nel campo della dogmatica, sia nell'insegnamento morale. Da questi rimproveri viene spontanea la domanda, se non fosse stato il caso talvolta di rinunciare ad una ulteriore definizione, per non aumentare il dissidio fra i cristiani già tragicamente separati. Sta però di fatto che ogni definizione del magistero infallibile della chiesa, porta con sè un'approfondimento dottrinale ed arricchimento di vita cristiana. Senza dubbio il teologo deve evitare di proporre nuove questioni e problemi di maniera troppo astratta o troppo poco organica; poichè sebbene gli sbagli nei metodi speculativi di teologia, come del resto le stesse eresie, possano contribuire ed abbiano in

(1) Georgi, l. c., pag. 76.

(2) Georgi, l. c., pag. 48-49.

(3) Cf. il libro seguente: L. Charlier, O. P., *Essai sur le problème théologique*, Ramgal Thuillies, 1938.

realtà contribuito al vero progresso dogmatico, tuttavia essi non sono per questo giustificati.

Per il passato dunque gli ortodossi stanno davanti all'alternativa: O concedono, che la scolastica medioevale è la continuazione della teologia e filosofia dei santi padri, come si era già cristallizzata negli scritti di un San Giovanni Damasceno; che le definizioni dei concili di Lione (II) e Firenze in materia trinitaria fanno la sintesi delle varie formule dei padri; che il dogma vaticano sull'infallibilità del papa è la chiave di volta di Matteo 16, 13ss.; che la serie di definizioni si continua, cominciando dalla dichiarazione della divinità del Verbo, da quella della maternità divina di Maria, delle due nature in Cristo, del culto delle sacre imagini; e in fine, che ci sono sempre dottori della chiesa come tali dichiarati, non soltanto nell'evo patristico, ma anche nel tempo moderno. O — e questo è l'altro membro dell'alternativa — rigettano lo sviluppo dogmatico e teologico della chiesa cattolica, — ma in tal caso devono anche ammettere, che nella chiesa non è esistito un progresso continuo ed organico. Per giustificare quest'ultima posizione degli ortodossi Bulgakov si sforza di provare, che l'ortodossia manifesta qui veramente una mancanza di maturità, di definitezza, che è connessa colla natura della sua 'sobornost', cioè della sua comunità (¹); ma in fondo si tratterrebbe di una qualità essenziale della chiesa, che è necessariamente incompiuta a causa delle sue profondità inesauribili, mentre l'edificio dottrinale compiuto e finito del cattolicesimo non sarebbe stato costruito in ispirito di maturità interna, ma sarebbe di formazione coercitiva e di utilitarismo dogmatizzante, « onde questo edificio dottrinale rappresenta piuttosto una gabbia spirituale, che ha le sue comodità pei deboli, ma che incatena lo spirito cristiano... » (²).

Asserendo, che non si può mai finire la costruzione dell'edificio della dottrina cristiana a causa delle ricchezze inesauribili della chiesa, Bulgakov ha talmente ragione, che un au-

(¹) Cf. sopra pag. 155 l'annotazione 2.

(²) S. Bulgakov, *Das Selbstbewusstsein der Kirche, Orient und Occident* 1930, 3, pag. 22; cf. B. Schultze, S. I., *Westliche gegen östliche Gnosis: Georg Koepgen über Nikolai Berdiajew, Orientalia Christiana Periodica* 1940, pag. 198-215; la stessa citazione più completa: pag. 211.

tore cattolico, Giorgio Koepgen, proprio per questo motivo rigetta il sistema gnostico-ortodosso di Nicolai Berdiajev come 'integralismo' (1). E si deve aggiungere l'osservazione, che, quanto più verità si discutono o definiscono, tanto più nascono altre questioni e si aprono nuovi orizzonti.

Qui c'è da menzionare ancora un fatto curioso. Gli stessi ortodossi, che rigettano uno sviluppo dogmatico e teologico nel senso cattolico, tacciando di 'innovazioni' i risultati di un tale sviluppo, si sforzano di giustificare come svolgimento legittimo della dottrina del sesto concilio ecumenico sulle due volontà ed energie in Cristo le conclusioni del sistema di Gregorio Palamas riguardo all'essenza e le energie divine. Così fece fra gli altri Marco di Efeso (nel XV secolo), che a questo proposito da Kartašov viene chiamato 'colonna dell'ortodossia' (2).

***

Passiamo ora al terzo punto del programma di Atene. Tutti i teologi ortodossi odierni, sebbene rifiutino di accettare i risultati del progresso dogmatico cattolico, sono però di parere, che non basta un atteggiamento negativo verso gli influssi stranieri.

Ascoltiamo le parole di Bulgakov: « Non si deve rifiutare o impicciolire il valore positivo delle conquiste della teologia cattolica e protestante, la quale può contenere in sè e contiene dirette verità del cristianesimo. E ancora meno si può pensare, che il teologo ortodosso potrebbe o dovrebbe evitare la teologia occidentale; anzi, già da gran tempo la teologia è uscita fuori dei limiti di un confessionalismo coscientemente voluto (3) e in certe parti costituisce il comune patrimonio di tutto il mondo cristiano » (4).

(1) Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg-Leipzig 1939, pag. 225; 2 edizione 1940.

(2) Kartašov, *Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität, Procès-Verbaux*, pag. 175-185; 180 (fine della parte II); lo stesso discorso un pò più ampio, si trova come articolo nella collezione Живое Преданіе, l. c., pag. 25-41; la referenza a pag. 34.

(3) Bulgakov adopera l'aggettivo нарочитаго (considerevole) invece di нарочнаго (premeditato).

(4) Bulgakov, Догматъ и догматика, Живое Преданіе, l. c., pag. 17.

Ed è degna di nota la spiegazione fatta da Florovskij: « Ritornare ai padri non vuol dire però sparire dal presente o dalla storia, ritirarsi dal campo di battaglia. Qui bisogna non solo conservare e proteggere l'esperienza santamente paterna, ma anche scoprirla, partendo da essa avventurarsi nella vita. Dall'altra parte l'indipendenza dall'occidente eterodosso non deve degenerare in un raffreddamento verso di lui. Poichè la rottura coll'occidente non dà ancora una liberazione genuina e vera. Anche il pensiero ortodosso deve sentire e soffrire tutte le difficoltà ed impugnazioni occidentali, al presente egli non le può nè deve girare o seppellire sotto silenzio. Ma questo conduce a ciò, che egli deve incontrare l'occidente di manieria creativa o spirituale. Dipendenza ed imitazione non erano ancora un incontro. Un vero incontro non si ha che nella libertà e nell'uguaglianza della carità. Non basta ripetere solamente le risposte occidentali, allegarle le une contro le altre, ma noi dobbiamo proprio conoscere e soffrire anche le questioni occidentali, penetrare in esse e familiarizzarci di maniera spirituale e creativa con tutti i problemi drammatici del pensiero religioso occidentale.

« Ancora una volta: la vittoria sullo scandalo occidentale per la teologia ortodossa, non consiste in ciò che si rifiutano i risultati occidentali, o che persino si rovesciano, ma in ciò, che si vincono e si superano con nuova attività creativa » ([1]).

Si vede, che Florovskij vuol ispirarsi alle migliori intenzioni; ma non ostante questo si scorge in lui spesso una animosità deplorevole verso l'occidente e specie verso gli influssi 'romanistici' ([2]) (ossia romani), come egli si esprime; affetto, che si spiega col suo desiderio vivo di vedere pura e vigorosa la sua fede avita. « In lui, così nota bene il Berdiajev, si sente un'inquietudine insensata per l'ortodossia » ([3]).

La tendenza degli ortodossi di vincere e superare l'occidente — scopo del resto abbastanza alto e, dopo le esperienze del passato, poco modesto, — è uno dei capisaldi non soltanto del programma di Atene, ma di tutta la teologia ortodossa moderna e specialmente di quella russa di Parigi, della quale

([1]) Florovskij, l. c., pag. 231.
([2]) Florovskij, l. c., pag. 225: cf. 218.
([3]) Berdiajev, l. c., Путь 53, pag. 53.

Florovskij però non voleva essere esponente, anche quando era ancora professore di patrologia nell'Istituto di Teologia Ortodossa di quella città. Come i punti esposti da Florovskij, così anche l'attuazione del programma dei teologi parigini appare talvolta alquanto paradossale: Sarà possibile di 'vincere' senza 'rovesciare?'.

Nel 1935 Bulgakov ha svolto, in occasione del decimo anniversario dell'Istituto Teologico di Parigi, nel discorso ufficiale, le sue idee programmatiche. Egli ha paragonato gli emigrati russi cogli israeliti prigionieri in Babilonia. Come allora sorsero dei profeti, i quali ebbero visioni grandiose, e come allora si fece una sintesi di sapienza orientale e di tradizione giudaica, così adesso si preparerebbe un incontro creativo fra la chiesa del levante e quella del ponente, un piccolo gruppo di emigrati visionari avrebbe da compiere una missione mondiale: alla coscienza già nazionalmente limitata si aprirebbero degli orizzonti ecumenici (1).

Circa due anni più tardi Bulgakov e gli altri rappresentanti dell'Istituto di Parigi hanno un'altra volta messo a punto il loro programma nel libro già menzionato 'Tradizione viva' (2), che consiste in una collezione di articoli programmatici. Vi si mette in rilevo, che non importa la lettera, ma lo spirito; si vuol distinguere nella tradizione fra assoluto e storicamente relativo; si tratta di 'conservazione creativa', della 'creazione di una tradizione viva' (3).

Tuttavia, se adesso domandiamo, come i teologi ortodossi abbiano realizzato, specialmente nel passato più recente, il loro programma, ci troviamo di nuovo davanti a gravissime difficoltà.

Il metropolita Antonio (Chrapovizkij), il quale viene chiamato dal conte Grabbe 'il più robusto teologo pravoslavo (ortodosso) degli ultimi decenni' (4), al principio di questo secolo confessa, che il sistema di teologia ortodossa è ancora da trovare (5). Quant'al ritorno ai santi padri, predicato inces-

(1) BULGAKOV, При рѣкѣ Ховарѣ, Путь 47 (1935) pag. 66-70; cf. Церковная Жизнь 1936, 1, pag. 13-14.

(2) Cf. sopra pag. 152 l'annotazione 1.

(3) Cf. *Orientalia Christiana Periodica* 1937, pag. 671 ss.

(4) G. GRABBE, Истинная соборность, Varsavia 1930, p. 5.

(5) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 212.

santemente dallo stesso gerarca, Florovskij constata: « Disgraziatamente la sua propria interpretazione della dottrina patristica in molti punti era più che inadeguata » (1). Ma quel teologo, che più di tutti gli altri si tirò adosso dei rimproveri e delle condanne, causa fra l'altro il suo atteggiamento verso i santi padri (2), è il capo stesso teologico dei parigini, Sergio Bulgakov. Già da decenni Bulgakov si adopera con isforzi titanici di mettere in pratica il nuovo programma della teologia ortodossa, cercando di evitare dall'una parte gli scogli di dipendenza dall'occidente e di un ritorno alla sola lettera della tradizione patristica, e seguendo dall'altra parte ispirazioni ed idee creative. Fra i teologi ortodossi — anche greci — di oggi primeggia Bulgakov; sarà difficile di trovare un'altro, che abbia pubblicato tanti libri di speculazione teologica, fra i quali alcuni assai voluminosi (3). Specialmente un tema viene svolto da lui: quello della sofianità del mondo. Ma proprio questa sua dottrina sulla sapienza divina è la pietra di scandalo. Già nel 1927 l'istituto di Parigi fu incriminato dalla chiesa sinodale russa di Karlovzy in Iugoslavia di modernismo; nel 1935 seguirono condanne della dottrina sofianica da parte del metropolita Sergio di Mosca e (indipendentemente da lui) dei vescovi di Karlovzy a base di una voluminosa pubblicazione dell'arcivescovo russo Serafim (Sobolev) (4). La dottrina

(1) FLOROVSKIJ, l. c., pag. 240.

(2) Cf. B. SCHULTZE, S. J., *Zur Sophiafrage* (si tratta di una recensione della pubblicazione dell'arcivescovo ortodosso russo SERAFIM: Новое ученіе о Софін, Премудрости Божіей) *Orientalia Christiana Periodica* 1937, pag. 655-661; pag. 657; 660-661; cf. *Or. Chr. Per.* 1938, pag. 293-295.

(3) Bulgakov ne elenca i principali in *Thesen über die Kirche,* num. 2, annotazione, *Procès-Verbaux,* pag. 127-134.

(4) Cf. sopra annot. 2. — Cf. B. SCHULTZE, S. J., *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, Stimmen der Zeit* 1940, pag. 318-324. —

О Софіи, Премудрости Божіей, Указъ Московской патріархіи и докладныя записки проф. прот. Сергія Булгакова Митрополиту Евлогію, Parigi 1935.

Определеніе Архіерейскаго Собора Русской Православной Церкви заграницей. О новомъ ученіи протоіерея Сергія Булгакова о Софіи-Премудрости Божіей. Церковная Жизнь, 1936, 1, pag. 1-15.

Еще къ вопросу о Софіи, Премудрости Вожіей (по поводу определенія Архіерейскаго Собора въ Карловцахъ), Приложеніе къ Пути 50 (1936), pag. 1-24.

di Bulgakov fu dichiarata eretica in più punti; specialmente si biasimò il suo atteggiamento arbitrario verso la dottrina dei santi padri, rimproveri, che vengono appoggiati naturalmente da Florovskij, l'apostolo dell'idea del ritorno alla tradizione 'paterna'. Ma più da meravigliarsi è, che alcuni credono di poter notare razionalismo nelle opere di Bulgakov (così l'arcivescovo Serafim ed Arsenjev), e Arsenjev constata nel metodo di Bulgakov persino delle tracce di 'scolastica' [1].

Come già i tentativi di Chomjakov, Svietlov, Akvilonov ed altri, di abbozzare un sistema di teologia ortodossa indipendente ed insieme creativo, si imbatterono in grandi difficoltà esterne, così anche l'opera di Bulgakov è un grande insuccesso e manifesta perfino qualchecosa di tragico. Bulgakov cercava di evitare la scolastica occidentale, ma egli cade evidentemente in un'altra scolastica: fenomeno curioso, che indica, che il teologo assolutamente non può fare a meno di una filosofia razionale.

Georgi nel suo libro sopra menzionato parla in un luogo di 'elasticità' della teologia ortodossa [2]. Sembra, che l'ortodossia tollera in sè opinioni talmente opposte come quelle di Bulgakov ed insieme quelle dei suoi avversari. Bulgakov cioè viene considerato da un gruppo considerevole di russi ortodossi come eretico. Ma con tutto ciò egli era ammesso al congresso di Atene da rappresentante di una facoltà teologica ortodossa, anzi egli poteva fare nella sua conferenza degli accenni alla sua teoria sofianica tanto controversa [3],

(1) Arcivescovo Serafim, nel libro citato (cf. pag. 169 annot. 2), pag. 5; Arsenjev, Мудрованіе въ богословіи? (По поводу "софіанской" полемики), Вѣстникъ Братства Православныхъ Богослововъ въ Польшѣ, 1936, 1, pag. 7-15; 8. Еще нѣсколько словъ къ софіологическому спору, ibidem, 1936, 2, pag. 85-91; 89-90.

(2) Georgi, l. c., pag. 54.

(3) Cf. sopra pag. 169 l'annot. 3. — Grabbe pensa, che i cattolici «dimenticano, che litigando p. e. col padre S. Bulgakov, non sparano i colpi, dove occorre. Quale danno all'ortodossia, se dimostrano, che la sua dottrina è erronea? Non parlo già di ciò, che ascrivere i suoi errori alla nostra chiesa si fa persino in mala fede, dopo che le sue vedute furono condannate dal Sinodo Arcivescovile dell'Emigrazione» (Истинная соборность, pag. 5-6). È da rincrescere, che ad Atene non erano rappresentati i teologi russi dell'indirizzo di Karlovzy contrari ai parigini. La ragione ne è, che Karlovzy non possiede un'accademia teologica. — Cf. Dumont, l. c., pag. 60-61.

come anche erano ammessi i teologi bulgari, non ostante lo scisma ancora ufficiale fra la chiesa bulgara ed altre chiese ortodosse. In un certo senso gli ortodossi neppure possono rinunciare alla collaborazione di Bulgakov. Giacchè egli ha spinto alcune posizioni ortodosse fino alle ultime conseguenze, egli ha il merito di aver messo a punto le questioni più palpitanti dell'ortodossia odierna (1).

Abbiamo esposto, come i teologi ortodossi vedano l'essenza dell'ortodossia nell'identità della loro chiesa colla chiesa antica, nella fedeltà alla tradizione. Abbiamo inoltre visto le difficoltà storiche, che si oppongono ad una tale concezione, e gli sforzi per scioglierle, p. e. da parte del padre Florovskij. La causa del decadimento si attribuisce dunque da parte ortodossa esclusivamente a ragioni esterne, accidentali, passeggere, specialmente agli influssi stranieri. Ne segue la tendenza di eliminare questi influssi e di farsi indipendenti: « È necessario, che noi rendiamo alla nostra ortodossia la sua purità, e soltanto se l'abbiamo pienamente restituita, allora, ma solo allora, vedremo che essa basta a se stessa », così si esprime il professore Alivisatos (2). È da ricordarsi poi, che il programma di riforma della teologia ortodossa contiene i tre punti seguenti: 1. ritorno alla tradizione antica, 2. eliminazione degli influssi stranieri, e 3. evoluzione progressiva e attività creatrice.

Si può quindi domandare, se questo programma faccia parte di un sistema e se sia basato su qualche idea centrale. Ed anche un'altra domanda si impone, cioè se i teologi di Atene avevano la coscienza di un tale nesso e se conoscevano la portata almeno delle questioni principali sollevate. Il padre Dumont scrive, dopo di aver elencato parecchi problemi presentantisi spontaneamente a un ascoltatore cattolico: « Altret-

(1) Bratsiotis, l. c., pag. 115 s. (verso la fine della parte I), dice: « Negli ultimi anni... anche l'investigazione nativa dell'essenza dell'ortodossia ha fatto dei progressi importanti, specialmente per i lavori di Chr. Andrutsos, N. S. Bulgakov, St. Zankov, altri ».

(2) Alivisatos, l. c., pag. 77.

tante questioni che si sarebbe avuto il piacere se non di sciogliere, almeno di porre in termini chiari. Non ci è sembrato, che i teologi presenti ad Atene ne abbiano avuto una coscienza ben netta » (1); e poi, quanto a uno dei problemi principali discussi al congresso, osserva il padre Dumont: « Il fluttuamento delle opinioni su un soggetto così fondamentale come quello del concilio ecumenico e della sua autorità, in una chiesa, che si è sempre gloriata del titolo di · chiesa conciliare, non poteva mancare di fare una delle più penose impressioni sugli uditori non-ortodossi del congresso. Ci domandiamo, che impressione i congressisti stessi ne abbiano potuto ricavare » (2).

Forse i teologi russi, ed anche il bulgaro Zankov, vedevano più chiaro degli altri il problema centrale, poichè proprio essi proponevano o meglio insinuavano come soluzione un'ideologia, di fronte alla quale l'ortodossia, quanto più prende atto della propria coscienza, tanto meno può rimanere indifferente. Si tratta della questione, se l'ortodossia è obbligata ad adottare, per dialettica interna, le idee di Chomjakov sulla struttura della chiesa, con altre parole il sistema, che i russi chiamano ' sobornost '.

Per quanto sappiamo, l'unica discussione, che si ebbe al congresso di Atene, concerneva questo punto (3). La discussione, che si accese con animazione, fu provocata dalla questione, quale deve essere la parte dei laici nella chiesa, un tema, del quale si era parlato fra l'altro nelle prime relazioni sui ' principî fondamentali dell'ortodossia ' (4). Questo tema si trovava al centro dell'interesse, poichè, come scrive il padre Dumont: « La predominanza numerica dell'elemento laico era una delle caratteristiche di questo congresso. Questo fatto non aveva mancato di inquietare la gerarchia, sin dall'annuncio del progetto di una simile riunione; donde un certo

(1) Dumont, l. c., pag. 59.

(2) Dumont, l. c., pag. 64.

(3) Dumont, l. c., pag. 57-59, 60; Ἐκκλησία 49-50 (1936), pag. 401 col. 1; *Procès-Verbaux,* pag. 134-135.

(4) Nella relazione di Bratsiotis, *Procès-Verbaux,* pag. 115-126; cf. sopra pag. 150, annot. 3.

riserbo, forse persino una certa diffidenza da parte sua ([1]). Occorre riconoscere del resto, che tali congressi, specialmente se diventassero un'istituzione con delle assemblee periodiche, potrebbero mettere la gerarchia in serio imbarazzo. Quale sarebbe, difatti, la posizione di quest'ultima di faccia a conclusioni di questo aeropago ' scientifico ' (e composto, in realtà, dai professori più ragguardevoli delle facoltà di teologia del mondo ortodosso), se queste conclusioni non fossero in armonia o si intonassero male con l'insegnamento tradizionale della chiesa? » ([2]).

Tale, sembra, era la preoccupazione dell'archimandrita romeno Skriban, che incominciò la discussione dichiarandosi risolutamente contro « quei laici, i quali, talvolta non essendo più cristiani che di nome, e persino aderenti a sette massoniche, si arrogano il diritto di pensare, di parlare, di legiferare al posto e a nome della chiesa. Inoltre egli si oppose al nuovo concetto, parecchie volte menzionato nelle relazioni, di ' conciliarità ' (' sobornost '), che difatti tende a ridurre al minimo l'autorità propria della gerarchia ecclesiastica a profitto dei semplici fedeli, attribuendo al corpo della chiesa nella sua

([1]) Il congresso non fu però convocato contro la volontà della chiesa ufficiale o senza autorizzazione ecclesiastica. Tutti i patriarchi orientali o capi di chiese autocefale hanno salutato il congresso, i patriarchi di Costantinopoli e Gerusalemme mandarono inoltre propri rappresentanti. Cf. *Procès-Verbaux,* i documenti ufficiali al principio; Koch, *Kyrios* 1936, pag. 396.

Sembra, che l'accademia teologica di Halki (Costantinopoli) non fosse rappresentata al congresso, cf. *Procès-Verbaux,* pag. 8.

Il racconto del padre Dumont viene confermato dalle parole del professore Dimitrievič, sacerdote ortodosso, della facoltà teologica di Belgrado. Questi nel suo discorso ' *La mission de la science théologique pour l'éclaircissement de la conscience ecclésiastique* ' (*Procès-Verbaux,* pag. 242-249), parlando del fatto, che molti teologi ortodossi sono laici, disse: « Je suis tenté de voir l'origine de cet usage dans les procédés anticanoniques et non-ecclésiastiques des conseillers de Pierre le Grand » (pag. 247). Pietro il Grande sostituì al patriarcato il Santo-Sinodo (nel 1721) e più tardi il sistema collegiale su modello protestante: gli impiegati erano laici; i sacerdoti fungevano solo da assistenti. Similmente nelle scuole teologiche, eccetto il rettore e l'ispettore, tutti erano laici. Ci sono e c'erano buoni scrittori laici in materia di teologia ortodossa, ma la maggioranza di questi teologi laici non ha prestato servigi efficaci alla chiesa. Così Dimitrievič, ibidem, pag. 247-248.

([2]) Dumont, l. c., pag. 57.

massa il privilegio dell'infallibilità fin allora riservato al concilio ecumenico. Si vorrebbe oggidì sottomettere i concili, anche ecumenici, al giudizio della collettività, che compone la chiesa. Quale è proprio questa dottrina nuova e questa pretensione singolare? Non parlavano i concili come avendo autorità per se stessi e decidendo in ultima istanza le questioni controverse: 'È parso allo Spirito Santo e a noi?' » (1).

Sebbene forse in occasione di questa disputa non sia stato menzionato il nome di Chomjakov (2), si trattava però delle sue idee, e l'importanza del congresso di Atene consiste, a nostro parere, specialmente nel fatto di una nuova infiltrazione dell'ideologia di Chomjakov nel mondo ortodosso.

In Russia le idee di Chomjakov già nell'altra metà del secolo scorso e specie al principio del secolo presente si erano sempre più diffuse, non ostante tutte le misure della censura ecclesiastica (3). Arsenjev constatava (nel 1926), che Chomjakov nei circoli dirigenti della chiesa russa veniva sempre più considerato come rappresentante della coscienza ortodossa, come il vero oratore dell'ortodossia, come l'« autentico interprete della più profonda persuasione della chiesa del levante della sua propria essenza » (4). « Non invano Giorgio Samarin, l'editore degli scritti di Chomjakov, sette anni dopo la morte di quest'ultimo (5), lo designò come il 'padre della chiesa' della più recente chiesa russa, perchè egli di maniera così incomparabile descrisse e formulò il carattere mistico dell'essenza della chiesa... Questo giudizio su Chomjakov, come su colui, che ha descritto ed approfondito di maniera classica la dottrina dell'essenza della chiesa, si fa sempre più strada. Nel suo

(1) *Atti degli Apostoli* 15, 28. — Dumont, l. c., pag. 57-58.

(2) Come del resto il nome di Chomjakov non si trova che poche — 6 — volte nell'indice dei nomi degli atti ufficiali del congresso di Atene (cf. *Procès-Verbaux*. alla fine).

(3) Come ho svolto nell'articolo *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Orientalia Christiana Periodica*, 1938, pag. 473 ss.; 486 ss.

(4) N. v. Arseniew, *Die Kirche des Morgenlandes, Weltanschauung und Frömmigkeitsleben*, Berlin und Leipzig 1926, pag. 91.

(5) 1867; Chomjakov morì nel 1860.

caso, per così dire, la sua propria idea della 'recezione' (¹) ecclesiastica fece ottima prova » (²). La coscienza dell'ortodossia in questi ultimi decenni si svolge con ritmo accelerato e tende naturalmente ad un chiarimento della posizione ortodossa, anche nel senso apologetico, cioè per poter rispondere alle difficoltà, che furono, per quanto conosciute, messe in rilievo con molta sincerità dagli stessi oratori del congresso di Atene.

* * *

Per illustrare lo sviluppo recente del pensiero ortodosso sarà utile mostrare: 1. le linee di convergenza verso la posizione di Chomjakov; 2. le idee principali del sistema chomjakoviano della 'sobornost'; 3. l'atteggiamento degli ortodossi moderni di fronte a quest'ideologia.

Abbiamo già parlato di una certa dialettica interna, che spinge gli ortodossi ad accettare le idee formulate da Chomjakov. Il quesito è: come si spiega la titubanza secolare dell'ortodossia, della sua teologia e specialmente dei suoi gerarchi in riguardo alle questioni più importanti della fede e disciplina? Ricordiamo l'atteggiamento dell'ortodossia verso i libri cosidetti simbolici, o pensiamo alle pratiche così diverse della chiesa ortodossa di ricevere i convertiti cattolici o protestanti, pratiche così variabili secondo i luoghi (Grecia o Russia) ed i tempi!

Deriva da fatti simili, se Bulgakov nelle sue 'Tesi sulla chiesa' rileva che: « Un organo esterno di infallibilità ecclesiastica, il quale possieda potere ecclesiastico e parli a nome della chiesa, non esiste nella 'sobornost' ecclesiastica. Ciò risulta anche dal fatto comunemente noto ai cultori di storia ecclesiastica, che persino i gerarchi superiori della chiesa non erano liberi da errori dogmatici e venivano sottoposti al giudizio ecclesiastico. Un tale organo visibile di infallibilità eccle-

(¹) Cioè accettazione. Secondo questa idea le decisioni dei concili o le dottrine ecclesiastiche, per obbligare tutta la chiesa, debbono essere accettate da tutto il popolo fedele. Non neghiamo che questa idea ha già esistito molto prima di Chomjakov. Cf. più avanti pag. 184-185.

(²) Arsenjev, *Die Kirche des Morgenlandes*, pag. 91.

siastica non è neppure un concilio, il concilio locale neanche l'‘ecumenico’ (se si prende esternamente) » ([1]). E Bulgakov trae le conseguenze: « Soltanto quei concili ricevono la qualifica di concili ecumenici, che sono riconosciuti come voce della chiesa ed autorizzati da essa; e vengono rigettati dalla chiesa, se non corrispondono a quella voce, sebbene presentino le note dell'ecumenicità ([2]). Lo spirito soffia, dove vuole (Giov. 3), ed il dono dell'infallibilità è dato a tutta la chiesa, senza scissione della medesima in due parti determinate ed escludenti l'una l'altra: la chiesa ‘docente’ è la chiesa ‘discente’ » ([3]).

La dialettica interna del pensiero di Kartašov ([4]) è molto somigliante a quella di Bulgakov. Kartašov, riguardo allo scisma così tragico nel seno della chiesa russa giudica che: « Per ignoranza scientifica il concilio panrusso del 1551 ha canonizzato le usanze e i testi liturgici moscoviti e ha protetto la loro immutabilità per mezzo di anatemi. Per la stessa ignoranza il nuovo concilio del 1667 ha condannato i medesimi e, all'opposto, ha protetto con anatemi le usanze e i testi nuovamente corretti come se fossero greci antichi. Per 200 anni la polemica infruttuosa si è appoggiata su questi presunti fatti. Adesso la scienza academica ha provato con documenti, che le usanze dell'anno 1551 sono però realmente di origine antica greca. L'autorità ecclesiastica ha adesso cominciato a cambiare conforme a ciò le sue relazioni verso i vecchiocredenti » ([5]). Kartašov dichiara però, che questi conflitti fra ‘scienza teologica e sacra tradizione’, fra progresso e reazione, fra libertà ed autorità ossia fra popolo fedele e gerarchia, non si debbono prendere per tragici senza ragioni sufficienti: « Sotto questi conflitti per principio non c'è tra-

([1]) Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, num. 6, *Procès-Verbaux*, pag. 127-134, 131; cf. Іерархія и таинства, Путь 49 (1935) 23-47, 41.

([2]) Anche secondo la dottrina cattolica un concilio, per essere ecumenico, deve essere riconosciuto dalla chiesa, cioè dal Sommo Pontefice quale suo capo visibile.

([3]) Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, l. c., pag. 131.

([4]) Professore di storia ecclesiastica all' Istituto Teologico di Parigi.

([5]) Kartašov, *Die Freiheit der theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität*, *Procès-Verbaux*, pag. 175-185 : 184; cf. Живое Преданіе, l. c., pag. 40-41.

gedia » (1). E difatti Kartašov ci vede piuttosto un segno di vita e progresso nella chiesa, idee, le quali egli più di ogni altro patrocinava al congresso di Atene (2). Teoricamente Kartašov non vede niente di tragico in tali conflitti, poichè, a suo parere, la chiesa, sebbene consideri la voce dei suoi concili e dottori come una voce ispirata,... « allo stesso tempo non attribuisce ad essa una perfezione assoluta ed una infallibilità divina » (3). « La chiesa stessa non si lega per l'immutabilità e l'irrevocabilità dei suoi decreti; con ragione sufficiente i decreti di un concilio vengono abrogati da un altro per la salute della chiesa » (4). Kartašov è di parere, che l'infallibilità si estende solo all'essenziale della tradizione, non alle cose secondarie (5). A questa opinione corrisponde quell'altra, che l'inerranza della Sacra Scrittura spetta soltanto alla dottrina della fede, non però alle questioni scientifiche, storiche, archeologiche, a fatti esterni (6), principio che viene condiviso anche da altri teologi del congresso di Atene (7). Nell'andamento del pensiero di Kartašov si sottintende come evidente l'opposizione fra concili, cioè maestri ufficiali, ai quali si attribuiscono gli errori temporanei, e dall'altra parte la chiesa nell'insieme, che come tale non può errare. Da questo punto di vista si spiega la conclusione pratica di Kartašov, nella quale egli vede la migliore soluzione del problema riguardante i conflitti possibili fra autorità e libertà nella chiesa. Come principio pratico regolativo egli propone il sistema della 'sobornost', cioè « una libera costituzione canonica, la quale funziona bene... Questo sistema di 'sobor' (8) realizza l'ideale canonico della chiesa primitiva, dove partecipavano

(1) KARTAŠOV, *Procès-Verbaux*, pag. 185.

(2) « I cristiani dei secoli recenti non sono affatto condannati alla parte di custodi di forme antiche dogmatiche negli archivi e musei »: KARTAŠOV, ibidem, pag. 183.

(3) KARTAŠOV, l. c., pag. 181.

(4) KARTAŠOV, l. c., pag. 182.

(5) KARTAŠOV, l. c., pag. 181.

(6) KARTAŠOV, l. c., pag. 181.

(7) P. e. dal professore VELLAS (che parlò sulla Sacra Scrittura del V. T.), *Procès-Verbaux*, pag. 135-143 : 141; dal professore ANTONIADIS (nel suo discorso sul N. T.), *Procès-Verbaux*, pag. 143-174 : 150, 170.

(8) La parola russa соборъ (sobor) significa 'concilio'.

legalmente a tutti gli affari della chiesa tutti i loro elementi, vescovi, clero e popolo. Il sistema di 'sobor' protegge dalla viziosità della costituzione burocratica, dai difetti e dall'arbitrio dei singoli; garantisce imparzialità, multilateralità, regolarità, mancanza di precipitazione e, ciò che è principale ed essenziale, un esame dell'affare per mezzo della coscienza universale di tutta la chiesa » (1).

Come ancora vedremo, non tutti i difensori del sistema teorico della 'sobornost' ne tirano tali conclusioni pratiche, che sono di ispirazione democratica.

Kartašov non sembra così profondamente sentire le difficoltà teoriche; e forse per questo nega la tragedia della teologia ortodossa, ammessa dal padre Florovskij. Ma anche Florovskij, benchè cerchi di salvaguardare l'autorità dei concili e dei gerarchi senza l'aiuto di un democratismo arrendevole, si vede costretto dai fatti a ricorrere all'argomentazione della 'sobornost'.

Il padre Florovskij dunque, appoggiato dal professore Zenkovskij (2), durante la discussione summentovata ad Atene fece valere degli argomenti, che formano un'altra linea di convergenza verso l'ideologia di Chomjakov e allo stesso tempo già costituiscono una parte dell'argomentazione stessa di quest'ultimo. Si trattava della questione, come i veri concili ecumenici si possono conoscere: Anche i falsi concili pretendevano di parlare a nome dello Spirito Santo e di definire in ultima istanza. Quindi la loro autorità non bastava. Se fossero sufficienti le note esterne di un concilio ecumenico per riconoscerlo, la chiesa ortodossa non avrebbe che ad accettare le decisioni del concilio di Firenze. « Ma la storia prova, che in realtà la coscienza collettiva della chiesa si è pronunciata in ultima istanza sulle decisioni dei concili, [la storia prova] che [questa coscienza collettiva] ha rigettato il 'latrocinio di Efeso', ha accettato 'Calcedonia' e ha dichiarato nullo e non avvenuto l'atto di unione del 'concilio di Firenze'. La reazione spontanea del semplice popolo fedele può dunque

(1) Kartašov, l. c., pag. 185.

(2) Zenkovskij è professore di apologetica, storia della filosofia moderna, psicologia e pedagogia all'Istituto di Parigi. Florovskij era professore di patrologia allo stesso Istituto.

essere (ed è stato sovente) miglior garanzia di ortodossia che non le decisioni solenni della gerarchia » (¹).

***

L'argomentazione del padre Florovskij è in fondo quella di Chomjakov. Basta esporre le idee principali di questo celebre autore, per convincerci, che proprio esse ispirano anche il programma della teologia ortodossa contemporanea.

Chomjakov era il capo teologico degli slavofili, e nello slavofilismo, che difendeva le genuine tradizioni russe, confluivano varie correnti, fra le altre il movimento di ritorno agli scritti, specie ascetici, dei santi padri. L'amico di Chomjakov, Giovanni Kireevskij — il quale si può chiamare capo filosofico degli slavofili —, stava come anche Chomjakov stesso in rapporto col monastero di 'Optina Pustyn', i cui monaci pubblicavano, insieme con Kireevskij, le opere dell'iniziatore del movimento patristico, cioè dello starez Paisio Veličkovskij (²). L'ispirazione patristica nelle opere di Chomjakov è innegabile e si manifesta specialmente nel suo primo opuscolo sull'unità della chiesa (³), il quale doveva passare, secondo l'intenzione dell'autore, per un documento della chiesa antica ossia dell'evo

(¹) DUMONT, l. c., pag. 58-59; cf. *Procès-Verbaux*, pag. 135: « Le professeur Florovsky expose ses vues sur l'autorité de l'Église et soutient que la question soulevée est très délicate et doit être examinée avec attention, car les Conciles œcuméniques sont l'organe de l'Église vivante. En ce qui concerne la Soborné il pense que c'est un terme russe nouveau et dangereux par son sens exact. M. Zenkovskij reconnait la justesse de l'observation de M. Scriban et parle de la difficulté de définir l'inspiration divine des Conciles œcuméniques, comme par exemple du Concile de Florence ». Notiamo, che Florovskij altrove parla di 'sobornost' : cf. il suo articolo *Sobornost: The catholicity of the Church*, vedi più avanti pag. 187, annot. 3. *Procès-Verbaux*, pag. 135 viene riferito, che i tre professori ateniesi Balanos, Bratsiotis ed Alivisatos si dichiararono piuttosto per la libertà dei laici nella chiesa e contro l'opinione dell'archimandrita Scriban.

(²) Paisio: 1722-1794. — Протоіерей Сергій Четвериковъ, Оптина Пустынь, pag. 44-54; cf. FLOROVSKIJ, Пути русскаго богословія, pag. 125-127.

(³) Церковь одна, Полное Собраніе Сочиненій, vol. II. Mosca 1907⁵, pag. 3 ss. — Cf. B. SCHULTZE, S. I., *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Orientalia Christiana Periodica* 1938, pag. 484 annot. 1, pag. 487 annot. 2, pag. 493.

patristico. Non c'è dubbio poi, che Chomjakov cercava di eliminare gli influssi 'nefasti' dell'occidente, opponendosi al movimento cosidetto dell'occidentalismo. Troppo noto è l'atteggiamento prevalentemente negativo di Chomjakov verso l'occidente. Secondo lui la chiesa di Roma, dichiarando la sua propria opinione locale (il 'filioque') obbligatoria per tutta la chiesa universale, commise un gran peccato contro l'unanimità e contro la carità, e, siccome la carità è la radice della verità ed infallibilità, cadde in molteplici errori, specie in quello del razionalismo, che consiste nel distacco del pensiero astratto dalla viva pienezza dell'essere umano concreto (1). Il protestantesimo poi non sarebbe altro che lo sviluppo ulteriore del razionalismo latino (2). Proprio a Chomjakov risale anche il movimento della nuova teologia ortodossa, indipendente ed insieme creativa. Barsov, dopo che nel 1867 fu pubblicato a Praga il secondo volume delle opere di Chomjakov contenente le opere teologiche, scrisse la sua recensione sul 'nuovo metodo in teologia' (3), il quale, di ispirazione, sarebbe piut-

(1) Come abbiamo visto sopra (pag. 154-155), Florovskij ammette nella storia della teologia russa proprio un tale distacco del pensiero dalla fede, il quale secondo Chomjakov caratterizza l'occidente cattolico e protestante. Per la stessa ragione Chomjakov si opponeva alla teologia russa ufficiale. come influenzata dall'occidente.

(2) Cf. P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle, Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860). Son ecclésiologie — exposé et critique. Orientalia Christiana Analecta* 127, Roma 1940, pag. 66-71, 78, 100-103.

(3) N. Barsov, Новый методъ въ богословіи, Pietroburgo 1870. Barsov ritiene necessario un nuovo metodo storico-filosofico per illustrare le relazioni vigenti fra l'ortodossia e le altre confessioni (pag. 16). Egli pensa, che nella costruzione di una teologia occorre seguire i protestanti, come prima si seguivano i cattolici (pag. 16). Il primo, che avesse introdotto tal metodo, sarebbe Chomjakov (pag. 21).

Poi in un altro articolo, О значеніи Хомякова въ исторіи отечественнаго богословія: Полемическая замѣтка, Христіанское Чтеніе, 1878, I, pag. 303-320, Barsov dichiara, che soltanto l'ignoranza può incolpare Chomjakov di protestantesimo. Chomjakov non avrebbe fatto altro che introdurre l'elemento della scienza, il principio di totalità nella teologia, che aver valorizzato l'apologetica ortodossa e aver riconosciuto il momento dei santi padri del tempo classico. Sarebbe stato lo scopo di Chomjakov di mostrare l'essenza dell'ortodossia, di dare una logica definizione di ciascuna confessione, di spiegare, come il cattolicesimo ed il protestantesimo fossero storicamente e filosoficamente possibili (pag. 306-310).

tosto apologetico, vuol dire storico e filosofico, che dogmatico. Poichè proprio Chomjakov ha formulato l'idea ricordante la triplice dialettica hegeliana, che il cattolicesimo possiede l'unità senza la libertà, il protestantesimo al contrario vanta la libertà senza avere l'unità, che l'ortodossia però come cristianesimo genuino realizza la libertà e l'unità nella carità, opponendo così l'unità e la libertà esterna a quella interna nell'amore (1). È questo il principio fondamentale dell'ecclesiologia di Chomjakov, della cosidetta 'sobornost'.

Questo principio viene poi specialmente applicato all'insegnamento infallibile del magistero ecclesiastico. In forza di questo principio dell'unanimità libera e della carità tutte le decisioni dei gerarchi debbono venire « riconosciute, per essere la voce della chiesa, da 'tutto il popolo ecclesiastico', da questo popolo, dove nelle questioni di fede non c'è differenza fra il letterato e l'ignorante, l'ecclesiastico ed il laico, l'uomo e la donna, il sovrano e il suddito, il padrone e lo schiavo, dove, se occorre, secondo la volontà di Dio, l'adolescente riceve il dono della visione e il fanciullo la parola di saggezza, e il pastore illetterato smaschera e rifiuta l'eresia del suo vescovo sapiente, affinchè tutti non siano che uno nell'unità libera della fede viva, la quale è la manifestazione dello Spirito di Dio. Questo è il dogma, che giace al fondo dell'idea stessa del concilio » (2). In fondo Chomjakov sostituisce qui all'autorità del concilio (3) un'altra autorità, quella della comunità ecclesiastica o della 'sobornost' (4). E questa visione, dipinta con colori così vivi, esercita un vero fascino sulle menti di molti ortodossi, specialmente russi, disorientati dal disorientamento delle loro autorità ecclesiastiche.

La concezione di Chomjakov non sembra troppo diversa da quella protestante: la 'sobornost' rassomiglia alla 'comunità ecclesiastica' dei protestanti, i doni speciali conceduti all'adolescente, al fanciullo, al pastore illetterato rassomigliano

(1) A. S. KHOMIAKOFF, *L'Église latine et le protestantisme*, Lausanne e Vevey 1872, pag. 64-65, 180-181, 286-287, 300-301.

(2) CHOMJAKOV, *L'Église latine*, pag. 62.

(3) Nel testo francese 'du concile', in russo 'собора'.

(4) Ovvero 'cattolicità', 'ecumenicità', 'universalità', 'collettività' del popolo cristiano.

all'assistenza dello Spirito Santo ai singoli fedeli nella lettura della Sacra Scrittura, come lo concepiscono i medesimi protestanti: tutti i fedeli sono in fondo uguali nell'insegnamento ecclesiastico.

Non si può negare l'origine o almeno l'affinità protestante di tali idee [1]. Federico Heiler dice a questo proposito: « Sopratutto Chomjakov ha nettamente delineato la concezione ortodossa sulla chiesa e dalla concezione romana e da quella protestante; sicuro, sebbene incoscientemente, ha introdotto degli elementi evangelici nel pensiero ortodosso » [2]. Significativo per la posizione di Heiler è anche il giudizio seguente, di cui approviamo però soltanto la parte prima: « ... il concetto della chiesa della teologia russa più recente mostra un certo avvicinamento ad atteggiamenti di pensiero della riforma, che però a una considerazione approfondita si manifesta solo come un ritorno all'ideologia del cristianesimo primitivo » [3]. Anche Nikolai Berdiajev riconosce, che Chomjakov non era del tutto libero da influssi protestanti e razionalistici [4]. Del resto non ci meraviglia molto questo fatto, essendo Chomjakov in rapporti continui con anglicani e protestanti, ed anche nella teologia ufficiale non essendo ancora sparite, neppure dopo la riforma di Protasov (nel 1836), tutte le tracce della teologia protestantizzante, già dominante nei seminari ecclesiastici, introdotta ai tempi di Pietro Magno da Prokopovič e tramandata da maestro a discepolo (Teofane Prokopovič — Platone Levšin — Filareto di Mosca, coevo di Chomjakov). Non si obietti, che Chomjakov mostrava un certo riserbo verso gli specialisti di teologia e che lottava strenuamente contro il protestantesimo. Il fatto, che egli combatteva parimenti lo hegelianismo, non ha impedito che ne subisse l'influsso.

Si può tuttavia dubitare, in che proprio consista l'avvicinamento dell'ideologia chomjakoviana al protestantesimo,

(1) Cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, tom. IV, Parigi 1931, pag. 487-488; Baron, op. cit., pag. 97-100; cf. sopra pag. 163-164.

(2) Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, pag. 213.

(3) Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, pag. 214.

(4) Berdiajev, A. C. Хомяковъ, Mosca 1912, pag. 95.

se in un certo individualismo larvato, cioè nascosto sotto la superficie di un misticismo collettivo (1), ovvero nella negazione recisa di differenza fra chiesa docente e chiesa discente (2), o in fine nel suo amore eccessivo di libertà (3). Certo è, che il sistema di Chomjakov costituisce un tentativo di giustificare filosoficamente e teologicamente la posizione dell'ortodossia moderna.

« Il dogma, che giace al fondo dell'idea stessa del concilio » è secondo Chomjakov quello della necessità che questo venga riconosciuto dalla voce unanime del popolo fedele. Come risulta dal contesto del passo classico sopra citato, Chomjakov vi si riferisce a concili, i quali sarebbero stati rigettati dal popolo ecclesiastico, come sarebbe accaduto per il concilio di Firenze (4).

È molto interessante paragonare con questo il tentativo in più punti analogo di un vecchio-credente moderno di giustificare la propria posizione. Come difatti si potrebbe giustificare la separazione (5) dalla chiesa russa ufficiale avvenuta per effetto di quello scisma, che si iniziò ai giorni del patriarca Nikone (morto 1681, reduce dall'esilio) e si compì nel concilio di Mosca dell'anno 1666-1667? Apparentemente si trattava di una mera questione di rito, di usi liturgici, che gli aderenti dello scisma si rifiutavano di accettare. Il Riabuchinskij risponde, che il rito, sì, in sè è soltanto secondario, ma può diventare l'espressione dell'ortodossia; e così avvenne allora: « ...in certi casi il rito diventa dogma, o il rito diventa portatore essenziale dello spirito. Quando accadono simili casi, non può sempre essere fissato con regole, e quindi deve servire di guida l'intuizione. Ma questa o quella decisione può avere delle conseguenze di grande portata. Nel caso dei vecchio-credenti la conseguenza di un'identificazione dei riti e dogmi

(1) Cf. Baron, l. c., pag. 96, 113, 147.

(2) Cf. Chomjakov, *L'Église latine*, pag. 49, 54 (coll'annotazione). — Si noti però, che anche i protestanti incaricano dell'insegnamento pastori o predicanti.

(3) Cf. il mio articolo sopra (pag. 174, annot. 3) citato, *Orientalia Christiana Periodica* 1938, pag. 485 annot. 4.

(4) Chomjakov, *L'Église latine*, pag. 61-63 (coll'annotazione).

(5) Il cosidetto « raskol ».

era una ribellione contro l'autorità ecclesiastica, ma non a nome di una investigazione libera, individuale, o di una persuasione privata, ma a nome di una ubbidienza assoluta verso la chiesa, di una osservanza puntuale di tutti i suoi canoni, persino i più piccoli » (1).

Curioso è qui il fatto, che ambedue i difensori, quelli della sobornost e quelli del raskol, si appellino a una intuizione o visione della verità da parte della comunità collettiva, che ambedue protestino contro l'accusa di protestantesimo (2). Ambedue insistono nell'opposizione occasionale fra popolo fedele e gerarchia. Riabuchinskij ammette una « ribellione » e Berdiajev non esita di chiamare il Chomjakov un modernista, innovatore e riformatore, anzi un anarchico di maniera speciale, a causa della sua dottrina sulla libertà e a causa della negazione di ogni autorità esterna nella vita religiosa (3). Ambedue poi pretendono di difendere i costumi, le usanze e la fede antica ortodossa, i « raskolniki » opponendo i loro riti tradizionali alle « innovazioni » del patriarca Nikone, i difensori del principio della « sobornost » sostenendo l'ortodossia del popolo fedele contro « l'apostasia » dei gerarchi. La stessa ideologia dunque, cioè di un popolo fedele, il quale avrebbe abbandonato i propri vescovi a causa della loro apostasia, si fa valere e nel caso del raskol e nel caso dei concili di unione con Roma, specialmente del concilio di Firenze. Come ispiratore di questa idea si può considerare il Syropulos colla sua « Storia vera dell'unione non vera fra greci e latini ovvero esattissima narrazione del concilio di Firenze » (4).

(1) W. P. v. RIABOUCHINSKY, *Die Altgläubigen und das russische religiöse Empfinden*, *Stimmen der Zeit*, 1939, pag. 213-221 : 217.

(2) Cf. CHOMJAKOV, *L'Église latine*, pag. 197 ss., 201 annot. : « ... Le protestantisme n'a de prise que sur les hommes en masse déjà séparés de l'Église par d'autres erreurs de croyance, et c'est le cas des rascolniks plus ou moins protestants, mais non point protestants de prime abord... ».

(3) BERDIAJEV, Русскій духовный ренессансъ начала XX в. и журналъ " Путь „ (Къ десятилѣтію " Пути „), Путь, 49 (1935), pag. 11-12.

(4) *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos: sive Concilii Florentini exactissima narratio*, Graece scripta per Sylvestrum SGUROPULUM, ... transtulit in sermonem Latinum Robertus CREYGHTON, Hagae-Comitis 1660.

La stessa idea si trova espressa anche nell'enciclica dei patriarchi ortodossi orientali, riuniti in concilio coi loro vescovi nell'anno 1848: « Presso di noi, così dicono, nè Patriarchi, nè sinodi poterono giammai introdurre cose nuove, giacchè il difensore della religione è il corpo stesso della Chiesa, cioè quel popolo che vuole il suo culto eternamente immutabile e conforme a quello dei Padri suoi; come sperimentarono col fatto dopo lo scisma molti Papi e Patriarchi latinizzanti » (1). Già nel paragrafo precedente dell'enciclica i patriarchi avevano dichiarato, che « non hanno nessun potere secolare di polizia, o ... nessun 'sacrò potere di governo', (2), ma che sono congiunti unicamente dal vincolo della carità e dall'amore verso la madre comune nell'unità della fede, sigillata dai sette sigilli dello spirito, cioè dai sette concili ecumenici, e nell'ubbidienza verso la verità.. » (3).

Chomjakov non ha del tutto torto, se in questi due passi dell'enciclica vede il pensiero, che « l'infallibilità risiede unicamente nell'universalità della chiesa unita dall'amore mutuo: e che l'invariabilità del dogma come la purità del rito erano confidate alla vigilanza non di una gerarchia qualsiasi, ma di tutto il popolo ecclesiastico, che è il corpo di Cristo » (4). Ma Chomjakov non ha sufficientemente considerato il contesto di questi due passi dell'enciclica e ne ha dedotte delle conclusioni, che, pur essendovi forse insinuate, non si trovano espresse formalmente nella medesima. In realtà i patriarchi orientali

(1) Cf. M. Liberatore S. J., *Confutazione di Antimo patriarca scismatico costantinopolitano,* Roma 1854, pag. 93; Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum,* Parigi e Lipsia 1909, vol. 40, col. 407-408, *Orientalia Christiana Periodica* 1938, art. cit., pag. 477-478. Liberatore dice appresso (pag. 94): « Questo passo per verità vale tant'oro e difficilmente si crederebbe autentico, se non fosse riportato colle stesse parole del sig. Patriarca ». Cf. le parole di Jugie (l. c., vol. IV, pag. 488): « ... verum, quis rem credat? ».

(2) « Sacro potere di governo » è una parola del papa Pio IX; l'enciclica rispose a un invito del papa all'unione.

(3) Mansi, l. c., pag. 405-406; cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa Ecclesiae Graeco-Russicae ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa,* vol. I. *Prolegomena,* pag. 635-636; *Orientalia Christiana Periodica* 1938, art. cit., pag. 481.

(4) Chomjakov, *L'Église latine,* pag. 48-49; della stessa enciclica si parla nelle pagine 61, 99 annot. 1, 151 annot. 1, 179 s., 270.

non parlano direttamente nè del magistero ordinario infallibile nè del soggetto di questo magistero; ma nel primo passo si tratta direttamente di un caso eccezionale, cioè del tentativo da parte di un gerarca o di un concilio di introdurre innovazioni; e ciò che dicono i patriarchi della volontà ferma e dell'obbligo dei fedeli di opporsi a vescovi o a concili eretici, vale anche nella chiesa cattolica. Nel secondo passo si tratta direttamente, come risulta dal contesto, della questione, come le singole chiese autocefale siano unite fra di loro, non riconoscendo sopra di sè alcun governo centrale. Non si trova affatto nell'enciclica la separazione netta fra gerarchia ed insegnamento, fra chiesa docente e chiesa discente, come la intende Chomjakov.

Dobbiamo quindi rilevare una rottura colla tradizione ortodossa di allora proprio in un punto, dove Chomjakov pensava di riallacciarvisi.

Dall'altra parte però l'enciclica dà l'occasione a malintesi, e si può bene capire l'asserzione del Liberatore: « ... lo spirito che vi traspira è prettamente protestantico » ([1]). Vero è, che nell'enciclica vi sono due correnti contrarie. Bulgakov perciò la chiama con ragione un'« amalgama » ([2]).

Quanto alla dipendenza di Chomjakov dall'enciclica, non mancano alcuni ortodossi (p. e. Gorskij, Pevnizkij, Linizkij) ([3]) — e fra i cattolici Pawłowski ([4]), — che segnalarono le mancanze di conformità fra l'ideologia dell'enciclica e quella di Chomjakov ([5]). Ma la maggioranza degli autori ortodossi vede piena continuità fra le vedute dell'enciclica e l'insegnamento di Chomjakov, e nell'uno e nell'altro vuol riconoscere la dottrina genuina ed autentica dell'ortodossia. Così

([1]) Liberatore, l. c., pag. 91 annotazione.

([2]) Cf. sopra pag. 151-152.

([3]) Cf. *Orientalia Christiana Periodica* 1938, art. cit., pag. 488-492.

([4]) Ks. Dr. Antoni Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologji i historjozofji*, Varsavia 1935, pag. 75 ss.

([5]) *Orientalia Christiana Periodica*, art. cit., pag. 492-493. — Cf. Tolstoj: *Critique de la théologie dogmatique*, *Œuvres complètes* XX, Parigi 1907, pag. 318-319; Rosanov: А. С. Хомяковъ, Новый Путь 1904, 6; Florenskij: Около Хомякова, Богословскій Вѣстникъ, 1916, 7-8 ecc.; cf. più avanti pag. 191 annot. 2.

giudicano, per nominare solo alcuni autori più rinomati, Arsenjev ([1]), Zankov ([2]), Florovskij ([3]), Bulgakov ([4]), tutti e quattro membri del congresso di Atene, poi Berdiajev ([5]) e Grabbe ([6]). Questo giudizio viene riprodotto da Heiler ([7]), ed anche gli autori cattolici ripetono per lo più, che Chomjakov nella sua dottrina sul magistero infallibile si basa sull'insegnamento dei patriarchi d'Oriente ([8]).

L'ideologia di Syropulos, degli autori dell'enciclica ([9]), di Chomjakov è in fondo protestante. Chomjakov si è profondamente sbagliato ritenendo impossibile una penetrazione del protestantesimo nell'ortodossia ([10]) e nelle proprie idee. Anche l'atteggiamento dei vecchio-credenti è protestante. Non senza ragione Berdiajev ha potuto notare, che Chomjakov e gli slavofili caddero essenzialmente nello stesso peccato dei raskolniki introducendo nella chiesa uno spirito popolare, affine alla vecchia credenza ([11]). Così Berdiajev definisce anche l'atteggiamento di Chomjakov verso la chiesa cattolica: « La relazione di Chomjakov verso il cattolicesimo si spiega col suo nazio-

([1]) ARSENJEV, *Die Kirche des Morgenlandes*, pag. 90, 84-85.

([2]) Stefan ZANKOW, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlino 1928, pag. 84-85.

([3]) FLOROVSKIJ, *Sobornost: The catholicity of the Church*, in *The Church of God*, MASCALL-FRERE, Londra 1934, pag. 53-74 : 71, 64; cf. Богословскіе Отрывки, Путь, 31 (1931), pag. 24-25.

([4]) BULGAKOV, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, *Orient und Occident* 1930, 3, pag. 1-22 : 3, 4; cf. *L'Orthodoxie*, Parigi 1932, pag. 81-82, 84, 118-119.

([5]) BERDIAJEV, A. C. Хомяковъ, pag. 88-89.

([6]) Conte G. GRABBE, Истинная соборность, Varsavia 1930, pag. 21.

([7]) HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, pag. 218.

([8]) JUGIE, l. c., vol. IV, pag. 512; cf. 488-489; Th. SPÁČIL S. J., *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate, Pars prima: Doctrina theologiae orientis separati exponitur*, *Orientalia Christiana*, num. 88, Roma 1933, pag. 235-236; A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile, Les doctrines*, *Unam Sanctam* 6, Parigi 1939, pag. 134.

([9]) Cf. LIBERATORE, l. c., pag. 91 annot. 1: « Corse voce che quest'Enciclica non fosse stata scritta dal sig. Antimo..., ma bensì... da un letterato protestante che trovavasi a Costantinopoli. E veramente lo spirito che vi traspira è prettamente protestantico... ».

([10]) CHOMJAKOV, *L'Église latine*, pag. 44; cf. pag. 199-200.

([11]) BERDIAJEV, A. C. Хомяковъ, pag. 104-105; cf. BARON, l. c., pag. 212 annot. 117; 255-256.

nalismo ecclesiastico, riguardo al cattolicesimo egli aveva una psicologia di vecchio-credente » [1].

Ma dall'altra parte qualcuno — il metropolita Joannikij di Mosca, 1882-1891 — ha espresso l'idea, che senza la vecchia credenza l'ortodossia avrebbe degenerato in luteranesimo [2]. C'è anche. chi pensa, che il cristianesimo russo genuino si trovi meglio conservato presso i vecchio-credenti che presso i fedeli della chiesa ufficiale di maggioranza [3]. Se il raskol ha avuto forse il merito di ritardare o almeno rallentare il movimento nuovo, moderno, modernistico nel seno della chiesa russa, tuttavia con maggiore verità questo effetto è da attribuirsi, per tutta la chiesa ortodossa, ad altra causa, e cioè al fatto che l'ortodossia, lottando nel corso di tre secoli contro le infiltrazioni protestanti, si è servita spesso del dogma, della teologia e filosofia cattolica. Di tal maniera l'influsso della confessione di fede riformata del patriarca Cirillo Lukaris [4], della scuola di Teofane Prokopovič e dell'ideologia dello stesso Chomjakov è stato controbilanciato in certa misura dall'influenza delle confessioni di Pietro Moghila, di Dositeo, della scuola teologica di Kiev e della riforma di Protasov nel 1836. In altre parole, il fattore più conservativo per l'ortodossia è stato l'influsso esercitato dalla chiesa cattolica, come vedremo ancora più chiaramente.

(1) BERDIAJEV, A. C. Хомяковъ, pag. 105; cf. BARON, l. c., pag. 256.

(2) Pierre PASCAL. *Avvakum et les débuts du raskol, La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie,* Parigi 1938, pag. 573.

(3) Iwan v. KOLOGRIWOF S. J., *Schicksal der russischen Kirche von ihren Anfängen bis zur heutigen Zeit, Ein Leib — ein Geist,* Münster 1940, pag. 137-163 : 162 ; cf. 153 ss.

(4) È molto significativo ciò, che l'arcivescovo di Atene Crisostomo PAPADOPULOS disse ad Atene su Cirillo Lukaris (nella sua conferenza *Die äusseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie im XVI. und XVII. Jahrhundert, Procès-Verbaux,* l. c., pag. 193-208): Papadopulos parla (pag. 197) dell'attività ammirevole di Cirillo per la salvezza dell'ortodossia dai cattolici e dai gesuiti, dalla vittoria definitiva della chiesa latina. Egli non vuol decidere, se la confessione del 1624, la quale conteneva delle dottrine luterane e calviniste, fosse genuina o falsificata, e cerca di ristabilire la fama di Cirillo, citando (pag. 198-199) un detto di Theophilus Korydalleus, il quale, essendo collaboratore ortodosso di Cirillo, chiama quest'ultimo « uomo saggio e pio ».

***

Dopo di aver disegnate le linee di convergenza verso la posizione concettale di Chomjakov e aver spiegate brevemente le idee principali del sistema della ' sobornost ', rimane qualche parola da dire sull'atteggiamento degli ortodossi moderni di fronte a questa ideologia.

Al congresso di Atene abbiamo udito qualche voce di opposizione abbastanza forte, specialmente dalla parte dell'archimandrita romeno Skriban; si dichiarò pure contro un influsso preponderante dei laici nella chiesa il sacerdote serbo Dimitrievič ([1]). Ma la maggioranza dei teologi, che assisterono alla famosa disputa, stava contro l'archimandrita Skriban, ed anche i tre professori greci Balanos, Bratsiotis ed Alivisatos si dimostrarono favorevoli alle idee svolte dal padre Florovskij e appoggiate da Zenkovskij ([2]). Non soltanto i teologi russi progressisti di Parigi si mostrarono partigiani dell'ideologia di Chomjakov, ma anche teologi russi più moderati e conservativi come Florovskij e, come lo vedremo ancora, Grabbe, rappresentante della Chiesa Sinodale di Karlovzy, la quale purtroppo ad Atene non era rappresentata, perchè non possiede una facoltà od accademia teologica. Per i principî fondamentali del sistema di Chomjakov si espresse ad Atene anche il rappresentante più rinomato della teologia ortodossa bulgara, Stefano Zankov, il quale, nella sua conferenza sulla possibilità della convocazione di un concilio ecumenico, dichiarò, che i principî della teologia di Chomjakov, specie la loro applicazione al concilio ecumenico ([3]), sono finora particolarmente riconosciute nella chiesa russa ([4]). Ma ânche il greco, professore Bratsiotis, riferendosi esplicitamente alla celebre enciclica dei patriarchi del 1848, benchè si esprimesse cautamente, praticamente aderì all'opinione di Chomjakov,

([1]) Cf. sopra pag. 173, annotazione 1, alinea 3.

([2]) Cf. sopra pag. 179, annot. 1. — *Procès-Verbaux*, l. c., pag. 135.

([3]) Come somma autorità esterna nella chiesa soltanto in dipendenza dalla accettazione universale.

([4]) *Procès-Verbaux*, l. c., pag. 279-280.

che la somma autorità nell'ortodossia risiede in tutta la chiesa ([1]).

L'atteggiamento dunque dell'ortodossia di fronte alle idee di Chomjakov si può descrivere colle parole: reazione dalla parte degli oppositori, difesa dalla parte degli aderenti più conservativi e ulteriore sviluppo dalla parte degli aderenti modernisti.

Sarebbe interessante scrivere la storia dell'influsso delle idee ecclesiologiche di Chomjakov nel seno dell'ortodossia. In Russia, prima della rivoluzione russa dell'anno 1917 questo influsso veniva gravemente ostacolato dalle misure prese dalla censura ecclesiastica, mentre l'opposizione e la discussione dalla parte dei teologi conservativi era assai debole. Aveva da soffrire per la censura ecclesiastica in primo luogo Chomjakov stesso ([2]). Più tardi se ne lagna il celebre teologo russo P. Svietlov, seguace di Chomjakov ([3]), ed E. Akvilonov, che da primo fece un tentativo di introdurre le idee di Chomjakov nell'ecclesiologia ufficiale, come insegnamento sul

([1]) « Tutto il popolo forma dunque il corpo della chiesa, la sua voce ed il suo organo è la gerarchia. Da molti teologi russi più recenti e in genere slavi sotto l'influsso di Chomjakov viene ordinariamente affermato, che somma autorità nell'ortodossia sia tutta la chiesa. In fondo questa affermazione non è falsa, in quanto che tutto il corpo della chiesa passa per infallibile. Ma per evitare dei malintesi, si dovrebbe dire meglio, che la somma autorità nella chiesa ortordossa è data dai concili ecumenici, la cui ecumenicità infatti deve essere riconosciuta ed attestata dalla coscienza di tutta la chiesa. Il criterio esteriore del concilio ecumenico è dunque il riconoscimento delle sue decisioni da parte di tutta la chiesa, la quale in fondo costituisce l'unica autorità infallibile »: *Procès-Verbaux,* l. c., pag. 123. Notiamo, che Bratsiotis (alla fine della parte I di questo discorso) ricusa la pretesa di rappresentare ufficialmente il punto di vista della teologia greca moderna, perchè egli non è scienziato sistematico di professione.

([2]) Egli doveva pubblicare le sue opere teologiche all'estero. Ma anche dopo la sua morte le sue opere rimasero ancora sottoposte alla censura ecclesiastica. Cf. la nota al principio del volume II delle opere complete: Полное собраніе сочиненій Алексѣя Степановнча Хомякова. Сочиненія богословскія, Изданіе пятое, Mosca 1907.

([3]) Svietlov parla delle sue difficoltà a causa della censura ecclesiastica, della sua « odissea ». Cf. Крестъ Христовъ, Kiev 1907², appendice pag. 483 ss. e pag. 489.

'corpo mistico' di Cristo, dovette provare le difficoltà di una tale impresa ardita (1).

Fra gli oppositori di Chomjakov sono celebri L. Tolstoj, V. Rosanov e il padre P. Florenskij, della cui opinione parleremo ancora più avanti. Essi sottoposero la dottrina di Chomjakov a un'esame severo dal punto di vista sia tradizionale sia filosofico (2). Alcuni autori poi si adoperarono con fervore di provare la piena ortodossia di Chomjakov. Così già fece circa l'anno 1870 Barsov (3). Ai nostri giorni specialmente il conte G. Grabbe, 'pronipote e veneratore' di Chomjakov (4), cerca di difendere l'idea della 'vera sobornost' (5). Altrettanto fa il padre Florovskij.

Ed in primo luogo Grabbe vuol dimostrare che il concetto di 'sobornost' insegnato da Chomjakov è del tutto irreprensibile, che non ci si trova il menomo vestigio di immanentismo o di democratismo, cioè della teoria di sovranità del popolo nella chiesa (6). Grabbe dimentica però, che la dottrina di Chomjakov non è uniforme, nè priva di oscillazioni e contradizioni latenti ed anche aperte, secondo che polemizza o contro il cattolicismo o contro il protestantismo, come ha ben osservato P. Baron nel suo libro sull'ecclesiologia di Chomjakov (7). E dapprima, il rimprovero di immanentismo, portato contro la concezione di Chomjakov da parte del padre Florenskij (8), non ci sembra del tutto ingiustificato, giacchè Chomjakov esalta di tal maniera l'unanimità libera nell'insegnamento ecclesiastico, a scapito

(1) Cf. J. Luska, *De argumentis Eugenii Akvilonov contra conceptum Ecclesiae prout ea est societas, Acta Academiae Velehradensis* 1939, 3-4, pag. 228 ss. — Florovskij, *Patristics and Modern theology, Procès-Verbaux*, l. c., pag. 239.

(2) Cf. sopra pag. 186, annot. 5.

(3) La dottrina dei seguaci di Chomjakov viene esposta con grande precisione e chiarezza dal padre Spáčil nel num. 88 già citato di *Orientalia Christiana*, pag. 231 ss. (num. 77, 78, 79).

(4) Grabbe, Алексѣй Степановичъ Хомяковъ, Varsavia 1929, pag. 58.

(5) Cf. il libretto di Grabbe, Истинная соборность, Varsavia 1930.

(6) Grabbe, Истинная соборность, pag. 18 ss.

(7) Baron, l. c., p. e. pag. 208 ss.

(8) Florenskij, Около Хомякова, Богословскій Вѣстникъ, 1916, 7-8; cf. Grabbe, А. С. Хомяковъ, pag. 58 ss.

di ogni autorità o criterio visibile della verità, anzi egli sembra in alcuni luoghi identificare la coscienza dei fedeli collo stesso Spirito Santo ([1]), o colla grazia di Dio ([2]), che la conclusione di alcuni collettivisti pneumatici non ci pare tanto lontana dalla mente di Chomjakov. Alle sue asserzioni risale l'indirizzo, che si potrebbe chiamare 'mistica di comunità' o 'mistica collettiva' ([3]). È vero, che Grabbe stesso non condivide una tale opinione, insistendo nel fatto, che la cognizione non è collettiva, ma individuale ([4]). Per apprezzare poi giustamente le idee di Chomjakov sulle parti del popolo nella chiesa, si deve badare, come osserva Grabbe, al concetto speciale di autorità proposto da Chomjakov ([5]). A prima vista sembra giustificato di rigettare nella chiesa un'autorità, che non sarebbe altro che 'qualcosa di esterno, col quale non c'è unità libera spirituale'. Ma facilmente con un tal concetto di autorità, il quale del resto non è tradizionale, non si respinge soltanto un atteggiamento soggettivo errato od imperfetto, ma anche il potere spirituale oggettivo della gerarchia. E difatti Chomjakov menoma in più di un punto essenziale il magistero gerarchico. Egli separa recisamente l'insegnamento — estendendolo a tutti i fedeli — dall'amministrazione dei sacramenti ([6]) e dalla direzione disciplinare; egli vuol riconoscere garanti dell'infallibilità non i gerarchi, ma tutto il popolo ecclesiastico ([7]). Non si vede, come possano andare d'accordo due citazioni riportate da Grabbe nella stessa pagina. Nell'una Chomjakov dice: « Il popolo non aveva nessun potere nelle questioni della coscienza, dell'ordine generale ecclesiastico, dell'insegnamento dogmatico, del governo ecclesiastico » ([8]); nell'altra però afferma: « Il dono della cognizione della verità viene recisamente diviso dai compiti gerarchici (cioè dal

([1]) Chomjakov, *L'Église latine*, l. c., pag. 45.

([2]) Chomjakov, Церковь одна § 1, Полное собраніе сочиненій, 1907[5], pag. 3.

([3]) Cf. B. Schultze S. I., *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, *Orientalia Christiana Analecta* 116 (1938) pag. 80-85. — Bulgakov, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, *Orient und Occident* 1930, 3, pag. 10 ss.

([4]) Grabbe, Истинная соборность, pag. 27, 31.

([5]) Grabbe, А. С. Хомяковъ, pag 60.

([6]) Eccetto il battesimo.

([7]) Chomjakov nella sua lettera 5 a Palmer; v. W. I. Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years*, Londra 1895, pag. 94-95

([8]) Chomjakov, *L'Église latine*, l. c., pag. 17. — Cf. Grabbe, Истинная соборность, pag. 22.

potere di compiere i sacramenti e di osservare l'ordine ecclesiastico) » (1). Grabbe stesso deve confessare a questo riguardo (2), che, per vero, le decisioni nelle questioni dogmatiche si fanno dai vescovi, « ma al gregge già non si chiede una sottomissione altrettanto piena come nelle questioni del governo [ecclesiastico]. Qui già realmente esiste la ' recezione ', nella quale però il popolo non è affatto sovrano, perchè nella sua decisione è legato dalla dottrina della tradizione ecclesiastica » (3).

Grabbe spiega più dettagliatamente il suo punto di vista (4): Un organo esterno infallibile non esiste nella chiesa. La soluzione più facile al mondo sarebbe quella dei cattolici, i quali rivestono il papa di infallibilità; ma i papi hanno più volte errato (5). Anche un concilio esternamente ecumenico, per divenire infallibile, deve essere riconosciuto da tutta la chiesa, cioè da tutto il popolo fedele, come insegnava Chomjakov d'accordo coi patriarchi d'Oriente (6). Ma qui nasce una grande difficoltà, siccome l'espressione del consenso o dissenso del popolo ecclesiastico non è circoscritta da nessuna regola (7): ' Dove è tutta la chiesa? '. La chiesa è dove è l'unità genuina con Cristo, dove è l'accordo colla tradizione apostolica e coi concili ecumenici precedenti. Ma può accadere che ' tutta la chiesa ' sia difatti una minoranza. Insomma, di tutto questo deve decidere la coscienza di ciascun fedele; la coscienza non si sottomette però ciecamente: a ciascun dovere corrisponde anche un diritto (8). L'unico mezzo per conoscere la verità rivelata, poichè non esiste a questo scopo nessun segno esterno, consiste nell'unità e nell'unanimità. Questo criterio però è accessibile soltanto a quelli che già sono nella carità, perchè il fondamento della cognizione della verità risiede nell'amore mutuo degli

(1) Chomjakov a Palmer; cf. BIRKBECK, l. c., pag. 94-95.

(2) GRABBE, Истинная соборность, pag. 22.

(3) GRABBE, l. c., pag. 22-23.

(4) GRABBE, l. c., pag. 21 ss.; GRABBE, A. C. Хомяковъ, pag. 61 ss. — Cfr. M. GORDILLO S. I., *Compendium theologiae orientalis*, Roma 1939², pag. 68.

(5) GRABBE, Истинная соборность, pag. 21: BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, l. c., pag. 75ss.

(6) GRABBE, Истинная соборность, pag. 21; cf. GRABBE, A. C. Хомяковъ, pag. 61 ss.

(7) GRABBE, Истинная соборность, pag. 23.

(8) GRABBE, l. c., pag. 23.

uomini e nell'amore di Dio, e nella grazia come suo ultimo fondamento (1).

Con piena ragione Grabbe rigetta rispetto alla cognizione il principio collettivo, sottolineando, che la cognizione è strettamente individuale (2), ma egli sfiora un altro scoglio non meno pericoloso, vale a dire l'immanentismo e il soggettivismo ed anche l'individualismo nell'ordine logico. Come per controbilanciare tali tendenze Grabbe, seguendo in ciò le orme di Chomjakov, dichiara che la cognizione individuale suppone l'amore mutuo; allo stesso scopo egli propone i suoi principî sulla posizione dei laici nella chiesa, secondo i quali (3) sarebbe poco conveniente confidare il governo ed il magistero ad altri che ai più degni (4), e che perciò un concilio, nel quale le pecore si troverebbero insieme ai loro pastori, non sarebbe opportuno, uno dei compiti di un concilio essendo quello di giudicare i vescovi. Perciò ritiene che l'insegnamento nella chiesa compete ai vescovi, ai quali si deve ubbidienza, poichè soltanto i vescovi sono responsabili davanti a Dio ed al concilio degli altri vescovi (5). I laici, sì, possono essere ammessi a un concilio, ma soltanto per consigliare, non per decidere; essi non hanno niente da chiedere e debbono semplicemente ubbidire (6).

Rimane però in questa concezione la difficoltà, come i fedeli possano ubbidire in materia di fede ai loro vescovi con un atto anche psicologicamente fermo, se la loro sottomissione non è piena, proprio perchè gli stessi fedeli possiedono il diritto e l'obbligo di 'recezione', di accettare o di rigettare. E già è accaduto, che fedeli ortodossi non volessero sottomettersi alle decisioni dogmatiche della gerarchia, appellando esplicitamente al loro diritto di recezione (7).

Molto istruttiva in questo campo è inoltre la polemica del noto filosofo russo principe E. Trubezkoj contro il libro molto conosciuto del padre P. Florenskij 'Colonna e fondamento della verità' (8). Tru-

(1) BARON, l. c., pag. 145, annotazione 58, scrive: «C'est un cercle vicieux. Le professeur Linitskij l'a dénoncé dans son travail: 'Slavophilisme et Libéralisme' dans Труды (1882), p. 289...».

(2) GRABBE, Истинная соборность, pag. 31.

(3) GRABBE, l. c.. pag. 31 ss.

(4) I più degni sarebbero i sacerdoti.

(5) GRABBE, l. c., pag. 34.

(6) GRABBE, l. c., pag. 36.

(7) V. più avanti pag. 198.

(8) Cf. l'articolo del principe E. TRUBEZKOJ: Свѣтъ Ѳаворскій и преображеніе ума. По поводу книги свящ. П. А. Флоренскаго: Столпъ и утвер-

bezkoj critica in maniera fine e spiritosa le concezioni di Florenskij, oscillanti fra l'attaccamento alla dottrina oggettiva della chiesa e uno strano soggettivismo riguardo all'ecclesiologia: Florenskij ammette, anzi richiede delle norme oggettive nella dottrina sulla Trinità e nella cristologia, ma « Esiste, così dice egli, una speciale bellezza spirituale, inafferrabile con formule logiche, e allo stesso tempo unica vera via alla determinazione di quello che è ortodosso o no. Conoscitori di questa bellezza sono gli starzy, cioè padri spirituali..... Il gusto ortodosso, il convincimento ortodosso si sente, ma non sottostà al calcolo aritmetico; l'ortodossia si mostra, ma non si dimostra. Ecco, perchè ad ogni uomo desideroso di comprendere l'ortodossia, si offre soltanto una via — la diretta esperienza dell'ortodossia » ([1]). Trubezkoj osserva con ragione, che Florenskij si muove qui in un circolo vizioso. E possiamo aggiungere, che anche le giuste critiche mosse da Florenskij al sistema di Chomjakov — le stesse che Grabbe si studia di confutare ([2]) — sono inefficaci: giacchè egli concorda in un punto capitale con la posizione di Chomjakov e viene perciò menzionato anche da Heiler e Georgi fra i suoi seguaci ([3]). Ma anche Trubezkoj, mentre lodevolmente lotta contro l'alogismo di un Berdiajev e di un Florenskij, come contro uno 'scetticismo non ancora vinto, un raddoppiamento del pensiero, avanzato come principio e norma' ([4]), contro questa specie di antinomismo, al quale oppone i principî sani del cristianesimo ([5]), si trova dall'altra parte davanti alle stesse difficoltà della coscienza ortodossa, emancipata da ogni autorità esterna ecclesiastica. La nota formale, alla quale appella Trubezkoj, cioè la

---

жденіе Истины, Mosca 1914. (Cf. 1 Tim. 3, 15). Русская Мысль, 1914, maggio, pag. 43-54. Siccome non ho alla mano che una copia di questo articolo scritta a macchina, posso riferirmi alle pagine soltanto approssimativamente e cito secondo le parti generali dell'articolo indicate con cifre romane.

([1]) Trubezkoj, l. c., num. VI.

([2]) Cf. sopra pag. 191 s.

([3]) Heiler, l. c., pag. 213; Georgi, l. c., pag. 66.

([4]) Trubezkoj, l. c., n. V.

([5]) Trubezkoj, l. c., num. VI verso la fine; cf. ibidem: « Questo alogismo, il quale nega la possibilità del Verbo divino di incarnarsi nel verbo e nel pensiero umano, proprio per questo pecca contro il mistero dell'incarnazione di Dio; perciò esso, come una moltitudine di altri errori, deve essere tagliato in nome del criterio dell'incarnazione di Dio ».

cattolicità e l'apostolicità della chiesa, è in sè giusta ([1]). Ma il possesso di un criterio formale giusto non gli impedisce di sbagliare nel caso concreto e materiale ([2]), lodando come ben riuscita la dottrina celebre di Florenskij sulla Sapienza Divina ([3]). Questo giudizio di Trubezkoj dovrà sembrare inaspettato e strano specialmente a quegli ortodossi, i quali ritengono la 'sofiologia' di Florenskij e Bulgakov eretica ed aliena dallo spirito ortodosso e non mancano di scrivere ad ogni occasione contro tale dottrina, come p. e. Grabbe ([4]).

Un altro difensore convinto dell'idea della 'sobornost', contrario però alle conclusioni di Kartašov, Bulgakov ed altri, è il padre Florovskij ([5]). Egli è d'avviso, che la persuasione ortodossa di tutto il popolo fedele come tutela dell'ortodossia non menoma in alcuna maniera il potere di insegnamento confidato alla gerarchia ([6]). Ecco le idee principali di Florovskij: L'insegnamento dei gerarchi è quasi la bocca della chiesa. Soltanto la gerarchia ha ricevuto il dono di insegnare 'con autorità'. Questo potere viene dato da Gesù stesso, Sommo Sacerdote, nel sacramento dell'ordine e per successione apostolica, ma non per mezzo del popolo ecclesiastico. Soltanto il vescovo ha ricevuto pieni poteri ed autorità di parlare — a nome del suo gregge —, ma il suo insegnamento trova i suoi limiti nella dottrina di tutta la chiesa: il vescovo non fa altro che testificare e manifestare l'esperienza e la fede della chiesa. E perciò egli non deve parlare per autorità privata, ma a nome della chiesa, 'e consensu ecclesiae'. In questo punto Florovskij vede tutta l'opposizione fra la concezione ortodossa ('ex consensu ecclesiae') e la definizione Vaticana ('ex sese, non autem ex consensu ecclesiae') ([7]). Se un vescovo deviasse dalla norma cattolica, secondo Florovskij cesserebbe l'obbligo del popolo cristiano di ubbidire ed il popolo avrebbe il diritto di accusare e persino di deporre il vescovo ([8]).

([1]) TRUBEZKOJ. un po' prima dell'ultima citazione.

([2]) Come nota giustamente LIBERATORE (l. c., pag. 89; cf. pag. 91 annot. 1) sull'insufficienza dell' 'obbedienza alla verità' come criterio proposto nell'enciclica del 1848.

([3]) TRUBEZKOJ, l. c., num. VI.

([4]) GRABBE, A. C. Хомяковъ, pag. 58, 73-74.

([5]) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 53-74, cf. sopra a pag. 187, annot. 3; Богословские отрывки, Путь, 31 (1931) pag. 3-29.

([6]) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 71-72; Путь, 31, pag. 24 ss.

([7]) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 72; Путь, 31, pag. 26.

([8]) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 72.

Il padre Gordillo ha già notato che Florovskij mitiga molto il concetto della 'sobornost' (1). Tuttavia egli ne accetta l'idea fondamentale, 'il consenso della chiesa' all'insegnamento dei vescovi e concili. 'Consenso' potrebbe significare niente altro che la conformità dell'insegnamento gerarchico colla tradizione; un tale 'consenso' sempre si presuppone secondo la dottrina cattolica, sia per l'insegnamento ordinario di un vescovo qualunque, sia per una definizione straordinaria del papa. Ma 'consenso' può anche e di maniera più propria significare un'approvazione concomitante o conseguente dell'insegnamento dalla parte dei fedeli come costituenti una comunità, un essere collettivo. Un tale consenso stabilito non soltanto 'de facto', ma 'de iure', menomerebbe pure i diritti dell'insegnamento gerarchico, non ostante tutti gli sforzi di Florovskij per salvaguardarlo. Che Florovskij pensi realmente a un tale consenso, sebbene non lo concepisca nel senso empirico della maggioranza dei voti (2), risulta dalle sue allusioni al latrocinio di Efeso e al concilio dei vescovi 'apostati' (3), appellativo col quale egli designa il concilio di Firenze. Tali concilii, i quali secondo Florovskij avevano per sè la maggioranza numerica, furono dichiarati nulli dalla 'ecclesia sparsa' per mezzo di opposizione silenziosa. Anche se prescindiamo dal fatto che non si possono equiparare senz'altro il latrocinio di Efeso ed il concilio di Firenze, al quale era difatti moralmente rappresentata tutta la gerarchia ortodossa, è facile vedere a questo proposito, come il padre Florovskij incappi nella stessa ideologia infruttuosa dell'immanentismo; egli non vede, che si riduce ad un'illusione il parlare del diritto, anzi del dovere di tutto il corpo della chiesa di verificare e di certificare, se poi egli asserisce che: « Il valore decisivo risiede nella cattolicità interna, non nell'universalità empirica. Le opinioni dei padri vengono accettate, non come una soggezione formale ad una autorità

(1) GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*, l. c., p. 68, pensa che Florovskij mitiga il concetto della 'sobornost' di tal maniera, « ut nihil aliud sit quam conceptus Ecclesiae Corporis mystici, minime detrahens muneri Hierarchiae... ».

(2) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 70.

(3) FLOROVSKIJ, *Sobornost*, l. c., pag. 70.

esterna, ma a causa dell'evidenza interna della loro fede cattolica » (1). Florovskij avrebbe ragione, se l'ordine ontologico fosse identico con quello logico, se avessimo una cognizione immediata o mistica invece di quella della fede, la quale suppone l'insegnamento esterno del magistero.

Che ' l'evidenza interna della fede cattolica ' varii essenzialmente secondo i soggetti conoscenti, viene illustrato dal fatto che Bulgakov, appoggiato in questo da Berdiajev (2), non vuol riconoscere la condanna, pronunziata dai gerarchi di Mosca e di Karlovzy contro la sua dottrina sofianica. Una tale questione potrebbe essere decisa, secondo i principî dell'ortodossia, soltanto ' soborno ' (= mediante la ' sobornost '), cioè per l'accettazione o la ripulsa da parte di tutta la chiesa. Naturalmente in tale supposizione si rendono illusori l'esercizio del magistero e l'ubbidienza dovuta alla chiesa.

E difatti il padre Bulgakov ha intuito con più acume degli altri ortodossi, che il problema della libertà ed autorità nell'ortodossia è logicamente insolubile, che l'identità dell'esperienza ecclesiastica evidente a se stessa implica un circolo vizioso: « Qui abbiamo un manifesto, diretto circolo logico, se la si prende razionalmente. Ma questo circolo, che è riprovevole nel campo di una definizione logica formale, forma la proprietà naturale e indissolubile del pensiero ontologico » (3). In un altro passo Bulgakov è ancora più esplicito: « E per questo non dobbiamo temere e non dobbiamo tentare di sfuggire a questi circoli viziosi, non dobbiamo romperli come fa il razionalismo cattolico, sforzandoci di salvarci davanti ad essi, ma noi dobbiamo cercare quel punto interno, dal quale possiamo abbracciare collo sguardo tutto il circolo e comprendere e la sua inevitabile viziosità razionale e la sua verità spirituale piena di vita. Nel caso presente si manifesta

(1) Florovskij, *Sobornost*, l. c., pag. 71. — Cf. Liberatore citato sopra a pag. 196, annot. 2.

(2) Cf. sopra pag. 169, annot. 4 i due scritti О Софiи Премудрости Божiей e Еще къ вопросу о Софiи; О Софiи, l. c., pag. 53. — Cf. Berdiajev, Духъ Великаго Инквизитора (по поводу указа митрополита Сергiя, осуждающаго богословскiе взгляды о. С. Булгакова), Путь, 49 (1935), pag. 72-81.

(3) Bulgakov, *Das Selbstbewusstsein der Kirche, Orient und Occident* 1930. 3, pag. 8. — Cf. *L'Orthodoxie*, l. c., pag. 104.

a noi come un tale punto la genuina ed interna penetrazione dello spirito umano dallo spirito ecclesiastico, cioè quando lo spirito umano cessa di essere lui stesso e diventa uno colla chiesa » (1). Lo storico russo Bolotov aveva già constatato che l'ortodossia, nella questione dell'autorità infallibile dei concili, si trova dinanzi ad un nodo insolubile e ciò, a nostro avviso, si deve alla negazione di ogni criterio ed autorità esterna; in virtù di questa negazione si cade nell'immanentismo e nel soggettivismo.

Bulgakov applica dunque, spingendo più oltre le asserzioni di Chomjakov, il principio della 'sobornost' all'insegnamento nella chiesa, dichiarando che il dono dell'infallibilità attiva si estende a tutta la chiesa, senza differenza tra chiesa docente e chiesa discente (2), che una 'successione apostolica' esiste soltanto nel sacerdozio, non nel magistero o nella conoscenza dogmatica della chiesa cosciente di sè stessa (3), che, in somma, non esiste nella 'sobornost' un organo esterno di infallibilità ecclesiastica, il quale parlerebbe a nome della chiesa e possederebbe potere ecclesiastico (4).

Ma recentemente Bulgakov ha cominciato ad applicare il principio della 'sobornost' anche al sacerdozio e a dissolvere il concetto, specie nel seno dell'ortodossia, finora intatto della successione apostolica. Heiler, riferendosi alle parole pronunciate tempo fa dallo stesso Bulgakov, constata: « La chiesa ortodossa mette il più grande accento sulla successione apostolica, la quale le pare la più importante nota dell'apostolicità della chiesa » (5).

Due sono i motivi per Bulgakov di sciogliere la compattezza del concetto della successione: la sua ideologia della 'sobornost' e la sua attività ecumenica. Nelle sue 'Tesi sulla chiesa' lette ad Atene la nuova idea fondamentale non si trova che di maniera nascosta. Questa contiene il concetto, che il valore dei sacramenti, specialmente dell'eucaristia, dipen-

(1) Bulgakov, Очерки ученія о Церкви, Путь, 2 (1926), pag. 58.

(2) Cf. Bulgakov, *Thesen über die Kirche, Procès-Verbaux,* l. c., pag. 127 ss., num. 6. — *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, l. c., p. 1.

(3) Bulgakov, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, l. c., p. 3.

(4) Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, l. c., pag. 127 ss., num. 6.

(5) Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, l. c., pag. 216, cf. 100 ss.

derebbe non tanto dal sacramento dell'ordine e quindi dalla successione ininterrotta del sacerdozio, ma piuttosto dall'appartenenza all'universalità della vera chiesa. Bulgakov afferma, che i gerarchi possono compiere i sacramenti soltanto nell'unità col corpo della chiesa, che tutti i sacramenti, e principalmente l'eucaristia, si eseguiscono dogmaticamente e liturgicamente coll'assistenza dei 'cantori' come rappresentanti del popolo ecclesiastico; così il principio della 'sobornost' correggerebbe e renderebbe intelligibile la massima dell' 'ex opere operato', dell'oggettività del sacramento, a differenza della sua interpretazione soggettiva (dell' 'ex opere operantis') (1). Molto esplicito è Bulgakov in un articolo composto per la seconda conferenza 'Faith and Order' tenuta a Edinburgo nel 1937 (2). Secondo quanto egli scrive in questo articolo, si dovrebbe dire con maggiore probabilità, che la gerarchia sia nata nell'evo postapostolico. L'ininterrotta successione del sacramento dell'ordine non è che un postulato dogmatico (3), avanzato specialmente dalla chiesa romana per stabilire il primato di Pietro e del Sommo Pontefice e per provare l'istituzione immediata dei sette sacramenti da parte di Cristo (4). L'idea dell'arcisacerdozio degli apostoli si deduce con necessità solo dalla concezione cattolica della successione gerarchica, specie quella di San Pietro, e dall'idea della gerarchia come di un potere sulla chiesa (5). L'ideologia cattolica a questo riguardo ha esercitato una grande influenza sui fedeli di tutte le confessioni, anche su alcuni ortodossi (6), e la dottrina summenzionata dei sette sacramenti, definita dal concilio di Trento, fu introdotta anche nell'ortodossia ed accettata come dottrina dogmatica, p. e. nella Confessione di Dositeo (7). Ma una tale concezione del potere gerarchico e di una successione assolutamente necessaria non va d'accordo coll'idea ortodossa

(1) Bulgakov, *Thesen über die Kirche*, l. c., pag. 127ss., num. 7; Iерархія и таинства, Путь, 49 (1935), pag. 34.

(2) V. l'annotazione al principio dell'articolo nel Путь, l. c., pag. 23.

(3) Bulgakov, Iерархія и таинства, l. c., pag. 27, 24.

(4) Bulgakov, l. c., pag. 24.

(5) Bulgakov, l. c., pag. 29.

(6) Bulgakov, l. c., pag. 30.

(7) Bulgakov, l. c., pag. 24.

sulla natura della chiesa: la chiesa è un'unità organica di tutti i membri in un solo corpo, sebbene siano fra di loro diversi, un'unità di tutti nella libertà e carità, nella 'sobornost' (1). « In conformità con questo concetto comprensivo tutti i doni, specie quelli gerarchici, sono dati a tutta la chiesa nella sua 'sobornost', e perciò la chiesa aveva il potere di designare vari organi per varie funzioni e di costituire la gerarchia. Per questo non era affatto necessario che l'imposizione delle mani derivasse direttamente per non interrotta successione dagli apostoli, successione che, essendo un postulato, non può quindi provarsi. Tutta la dottrina della gerarchia deve essere rischiarata alla luce del principio di 'sobornost', secondo il quale la gerarchia esiste nella chiesa e per la chiesa, ma non sopra la chiesa, è un suo membro organico, sebbene rivestito di pieni poteri speciali... Il principio fondamentale dev'essere questo: che i pieni poteri gerarchici appartengono a tutta la chiesa, onde i vescovi sorsero nella chiesa per virtù di essa, e non sono dati ad (2) essa, come dal di fuori, direttamente dagli apostoli. L'episcopato, ma non i vescovi, era incluso nei doni della Pentecoste, e in grazia di questi nel numero generale delle ordinazioni nacquero, nei vari luoghi, secondo i bisogni ecclesiastici, i singoli episcopati » (3).

Il principio fondamentale, dominante è secondo Bulgakov il 'sacerdozio universale', che fu poi attuato dalla chiesa, sotto la direzione dello Spirito Santo, in forme concrete, specie nella successione episcopale, cominciando dal primo secolo. Perciò non ci meraviglia la domanda di Bulgakov, se alla luce di questo principio del sacerdozio universale non sia « più accettabile il principio del relativismo pratico nei mezzi per attuarlo » (4).

Del resto Bulgakov crede di veder confermata la sua opinione dalla testimonianza di documenti della chiesa primitiva. Secondo la Didache, Dottrina dei 12 apostoli, consterebbe, che non soltanto i vescovi e presbiteri compivano

(1) Bulgakov, l. c., pag. 30; sono i pensieri di Chomjakov.
(2) In russo per errore sta scritto ея invece di ей.
(3) Bulgakov, Iерархія и таинства, l. c., pag. 30.
(4) Bulgakov, l. c., pag. 38.

l'eucaristia, ma anche gli evangelisti e i profeti (1). Le testimonianze di Tertulliano ed Ireneo per la successione della chiesa di Roma come quelle di Policarpo per la chiesa dell'Asia minore debbonsi ritenere pragmatico-tendenziose, e perciò di poco valore probativo (2).

È manifesto che Bulgakov si trova qui sotto l'influsso dei critici protestanti (3). Di più, anzi, egli si rivolge esplicitamente ai suoi 'fratelli protestanti' (4), e in tutto il suo articolo è a servizio del movimento ecumenico.

Già Chomjakov aveva applicato il principio della 'sobornost' al magistero dottrinale, pur ritenendo, che i gerarchi sono specialmente incaricati di insegnare. Bulgakov fa un passo più avanti: egli applica lo stesso principio anche al secondo ufficio divino, cioè al sacerdozio, non negando che i gerarchi adesso e già dal tempo postapostolico compiono (esclusivamente ed) immediatamente la sacra liturgia. Ma si vede chiaramente la conseguenza e, per così dire, il risultato immediato dei principî svolti da Bulgakov: se il principio fondamentale è quello della comunità ecclesiastica ('sobornost') e quello del sacerdozio universale, se il valore dell'ordine non è più subordinato alla successione apostolica (5), ma all'appartenenza alla comunità della vera chiesa, allora cade

(1) Bulgakov, Іерархія и таинства, l. c., pag. 27, 33.

(2) Bulgakov, l. c., pag. 24.

(3) p. e., Sohm; Bulgakov, l. c., pag. 24-26.

(4) Bulgakov, l. c., pag. 36.

(5) Secondo Bulgakov un momento essenziale del rito nel sacramento dell'ordine è il consenso del popolo; questo consenso si esprime col ἄξιος (degno) pronunciato dai fedeli. I gerarchi separatamente dalla comunità ecclesiastica o malgrado essa non possono conferire l'ordine efficace, per così dire 'ex opere operato' (Іерархія и таинства, l. c., pag. 31-32); cf. *Thesen über die Kirche, Procès-Verbaux*, l. c., pag. 130 e Bratsiotis, art. cit., ibidem p. 124: Bratsiotis afferma, che « i laici anche nella chiesa antica sino dalla sua fondazione hanno avuto parte essenziale in tutte le manifestazioni della vita ecclesiastica e non meno nell'amministrazione ecclesiastica, cominciando dal concilio degli apostoli (*Atti* 15, 2) fino alla partecipazione di molti laici al primo concilio ecumenico... Un avanzo, ma insieme anche un segno della partecipazione del popolo all'elezione del clero è, secondo la concezione ortodossa, l'usanza, che alla stessa ordinazione sacerdotale il popolo esprime al candidato il suo consenso solenne soltanto con l'acclamazione ἄξιος ». — Cf. inoltre Bulgakov, *L'Orthodoxie*, l. c., pag. 65.

ogni ostacolo per poter riconoscere gli ordini degli anglicani, purchè questi cristiani separati si congiungano alla 'sobornost'.

Bulgakov applica in fine il principio della 'sobornost' anche al terzo ufficio ecclesiastico, al governo o ufficio pastorale ('potere canonico'); come fa, pure con tendenze assai democratiche, il Kartašov [1]. A questo proposito Bulgakov fa menzione del principio dell'economia ecclesiastica, principio, che dovrebbe venire regolato ed ispirato dalla 'sobornost', secondo che fosse favorita o danneggiata la carità. In ciò Bulgakov e tutti i rappresentanti della teologia russa della 'sobornost' si incontrano colla teologia greca recente, che ha coltivato, specie per le grandi difficoltà della pratica sacramentaria ortodossa, questo principio di accomodamento, dispensa o condiscendenza, il quale applicato a rigore tende anche a subordinare la successione sacramentale apostolica al governo e alla giurisdizione ecclesiastica, e spiana così la via a riconoscere gli ordini eterodossi privi di valore.



Riassumendo il risultato delle nostre ricerche, possiamo constatare, che la teologia ortodossa in fondo è tormentata da due preoccupazioni: il fatto del concilio di Firenze ed il papato, che si possono ridurre ad un'unica cosa, poichè a Firenze fu riconosciuto il papato dall'episcopato ortodosso. Non sono più al centro dell'attenzione nè lo scisma di Fozio nè quello di Cerulario o, insieme con ciò, la controversia sul 'filioque'. Il fatto di Firenze è estremamente penoso per la coscienza ortodossa ed ha, in fondo, ispirato tutta l'ideologia di Chomjakov sull'infallibilità nella chiesa. Quello, che però sembra più strano, è l'assenza di studi approfonditi dogmatici e storici sulla reale importanza di questo concilio, mentre la maggioranza dei teologi ortodossi si accontenta del mito sto-

[1] BULGAKOV, *Thesen über die Kirche*, l. c., pag. 127 ss., num. 8; Іерархія и таинства, Путь, 49, l. c., pag. 44 ss. — KARTAŠOV cf. sopra pag. 177-178.

rico [1], appoggiato in gran parte sul racconto tendenzioso del Syropulos, che tutto il popolo ortodosso si sarebbe spontaneamente dichiarato contro i vescovi 'apostati' reduci da Firenze, e fonda sopra questo avvenimento presunto la nuova teoria dell'infallibilità nella chiesa. L'altro fatto, vale a dire il papato, si rivela come un incubo per molti teologi ortodossi. Zankov non potè fare a meno di citare ad Atene le parole del noto metropolita Antonio (Chrapovizkij): « L'infallibilità del papa è menzogna impura ed assurda. La cognizione della verità viene data alla pietà, alla probità, non all'ufficio » [2]. E Bulgakov termina il suo articolo più volte menzionato coll'appello ai protestanti di continuare e correggere la riforma (del cinquecento), eliminando le ultime ombre del 'papismo'. Bulgakov aggiunge, che un simile appello potrebbe essere rivolto anche ad alcuni ortodossi, i quali talvolta, in teoria e in pratica, cercano di costituire un 'papismo' senza papa o, peggio, un 'papismo' collettivo. Ciò che Bulgakov ritiene essenziale per la sorte del cristianesimo nella sua tendenza verso l'unione, per il movimento ecumenico, è la vittoria interna sul 'papismo' nella chiesa, in nome della 'sobornost' [3]. Bulgakov intende di costruire il duomo della chiesa senza la cupola del 'papismo', affinchè la vista verso il cielo rimanga libera [4]. Le manchevolezze dell'ortodossia, furono messe in rilievo abbondantemente dagli stessi oratori ortodossi, anzi, da alcuni ne furono dipinti la decadenza ed il disorientamento con colori molto foschi, con aria di vero pessimismo latente. Tuttavia, è opportuno rilevare, che il giudizio sull'ortodossia da parte della chiesa cattolica è e

(1) Cf. Dumont, l. c., pag. 59: « Admettons, un instant, avec le P. Florovsky, qu'après Florence, il y ait eu une réaction spontanée du peuple fidèle orthodoxe contre l'acte d'Union (bien qu'à vrai dire, parler ici de réaction spontanée, soit user d'une simplification dont l'art oratoire s'accomode plus aisément que la science historique). Mais le peuple fidèle, en Occident, et une assez forte fraction de ce même peuple en Orient, se prononcèrent en faveur de cette Union et du Concile. Pourquoi accorder la préférence à celui-là plutôt qu'à ceux-ci ? ».

(2) Zankov, *Procès-Verbaux*, l. c., pag. 280.

(3) Bulgakov, Іерархія и таинства, Путь, l. c., pag. 47.

(4) Bulgakov, Очерки ученія о Церкви, Путь, 1 (1925), pag. 77 e *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, l. c., pag. 22.

deve essere in molti riguardi più favorevole: Ancora la chiesa orientale ortodossa possiede il pieno sacerdozio e la vera successione apostolica, ancora la chiesa ortodossa ha conservato in gran parte la sostanza del deposito della fede, sia dal tempo prima della separazione, sia nel tempo posteriore sviluppando sotto l'influsso della chiesa cattolica le verità rivelate in conformità con quest'ultima. Così tutto quello, che i teologi ortodossi di oggi cercano di eliminare come elemento estraneo allo spirito ortodosso, p. e. nelle confessioni di Pietro Moghila e di Dositeo, nella scuola di Kiev, si rivela positivo e conforme alla tradizione antica. E specialmente il fatto di Firenze non è deplorevole per la causa assegnata dagli ortodossi, giacchè nessuna apostasia di gerarchi si ebbe e nessun errore ci fu da parte loro; con ciò cadono le conseguenze funeste tratte dalla presunta fallibilità dei patriarchi e vescovi orientali di allora. Ed il successore di Pietro, il Romano Pontefice, fu realmente e legittimamente riconosciuto dai rappresentanti legittimi di moralmente tutta la chiesa ortodossa orientale.

B. Schultze S. I.

Une formule énigmatique des anaphores éthiopiennes

L'expression que ces notes voudraient contribuer à élucider, est celle que contiennent les mots: ደሚረከ ፡ ተሀበሙ ፡ ለኵሎሙ ፡ ለእለ ፡ ይነሥኡ ፡ እምኔሁ ።

La formule et ses variantes dans les anaphores

Les mots que nous venons de citer, se lisent dans 9, sur 14. des anaphores aujourd'hui communément en usage et réunies notamment dans le missel d'Addis Abeba de l'an 1926, en l'ordre que voici: 1) Anaphore des Apôtres (pp. 257 ss.); 2) anaphore du Seigneur (pp. 347 ss.); 3) anaphore de Jean (pp. 379 ss.); 4) anaphore de Marie (pp. 429 ss.); 5) anaphore des 318 Orthodoxes (pp. 529 ss.); 6) anaphore d'Athanase (pp. 589 ss.); 7) anaphore de Basile (pp. 640 ss.); 8) anaphore de Grégoire (pp. 682 ss.); 9) anaphore d'Epiphane (pp. 716 ss.); 10) anaphore de Jean Chrysostome (pp. 748 ss.); 11) anaphore de Cyrille (pp. 776 ss.); 12) anaphore de Saint Jacques (pp. 810 ss.); 13) anaphore de Dioscore (pp. 837 ss.); 14) autre anaphore de Grégoire (pp. 849 ss.) ([1]). Pour plus de facilité, nous désignerons désormais ces formulaires par les sigles Ap, Se, Je, Ma, Or, Ath. Ba, Gré, Ep, Chry, Ja, Di, Grég, tandis que la lettre D nous servira à indiquer la phrase qui fait l'objet de notre étude. Les anaphores qui contiennent celle-ci, sont donc

([1]) Ces mêmes anaphores se trouvent également et avec le même ordre dans le missel imprimé la même année à Diredawa. Sur ces deux missels v. O. LÖFGREN, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren, Orientalia christiana,* XXX (1933), p. 71.

Ap, Je, Ma, Or, Ath, Gré, Ep, Ja, Di. Les seules variantes à signaler sont l'absence dans Ath des trois derniers mots de D, et la substitution, dans, Di du collectif à la proposition relative de cette même phrase: ተሁብ ፡ ለኵሉ ፡ ሕዝብከ ፡ Enfin D se trouve encore dans une deuxième anaphore dite de Cyrille, plus brève que l'autre et demeurée étrangère à la collection des anaphores d'usage commun. Nous la désignerons par le sigle Cyr.

L'anaphore Se ne contient pas D elle-même, mais une formule analogue: ሀበነ ፡ እግዚኦ ፡ ለኵልነ ፡ ድማሬ ፡ ለእለ ፡ ንትሜጦ ፡ እምቅድሳቲከ ፡, que nous indiquerons au moyen du sigle D* et utiliserons pour l'interprétation de D. Une variante de D* se rencontre dans une autre encore des anaphores non admises dans le missel d'Addis-Abeba — ni dans aucun autre, d'ailleurs, des trois missels imprimés — à savoir dans l'anaphore dite de Notre-Dame, ou Da. Comme il n'y a pas de motif de séparer le sort de cette variante de celui de la formule de Se, le sigle D* sert à indiquer conjointement et la formule et la variante.

Une troisième formule. différente à la fois de D et de D*, mais en rapport étroit avec la première, dont vraisemblablement elle dérive, se lit dans Chry: ይደመር ፡ ምስለ ፡ ዝንቱ ፡ ኅብስት ፡ ወጽዋዕ ፡፡. Nous l'appellerons la formule d.

Quant à Ba. Cy, Grég, elles ne contiennent rien qui corresponde, en quelque façon que ce soit, à D. Il en est de même des deux anaphores de Jacques l'Apôtre et de Marc, demeurées toutes deux en dehors des collections officielles. Occasionnellement, nous les mentionnerons sous les noms de Jacques et de Marc (1).

(1) Pour l'étude critique des textes de toutes ces anaphores, nons nous sommes servi des éditions suivantes. Pour **Ap, Se** et **Ma**: *Bullarium Patronatus Portugalliae Regum in ecclesiis Africae, Asiae atque Oceaniae*, APPENDIX, t. III, *Documenta Historiam Ecclesiae Habessinorum illustrantia*, t. II, pp. 213-220; 221-224; 225-233. C'est la reproduction de l'édition romaine de 1548, due à TESFA SION. Pour **Je** et **Ja**: S. EURINGER, *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelistes Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug, Orientalia christiana*, XXXIII (1934), pp. 5-122. Pour **Or**: S. EURINGER, *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen. Aethiopisch und deutsch, Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, IV (1925), pp. 125-144; 266-269. Pour **Ath**: S. EURINGER, *Die äthiopische Anaphora des hl.*

Les éléments de la formule

Définissons tout d'abord, autant que possible, la forme et la signification propre de chacun des éléments dont D est constituée.

Sur la forme ደሚሪከ ፡, il ne saurait y avoir de doute. Ce mot ne peut être autre que la deuxième personne du masculin singulier du gérondif de la forme radicale intensive du verbe ደመረ ፡. Celui-ci en effet n'a pas d'autre forme radicale que l'intensive, et par conséquent il n'est pas possible de regarder ደሚረ ፡, comme étant l'accusatif de l'infinitif ደሚር ፡, complété par le pronom suffixe de la deuxième personne masculin singulier, puisque cet infinitif ne pourrait appartenir qu'à la forme radicale simple. Dillmann [1] indique du verbe ደመረ ፡ plusieurs sens assez voisins les uns des autres, mais qu'il nous importe ici de distinguer soigneusement. Le premier sens est celui de *faire entrer, placer sur, introduire, imposer*, soit, en latin, *inserere, inmittere, inferre*. Dans une deuxième acception, plus rare, semble-t-il, le mot signifie *mêler, mélanger, admiscere, confundere*. Plus fréquente apparait au contraire celle d'*attacher, lier, joindre, associer, coniungere, copulare, conso-*

Athanasius, Oriens christianus, III. Ser., II (1927), pp. 243-298. Pour **Ba**: S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius, Orientalia christiana*, XXXVI (1934) pp. 135-223. Pour **Gré** et **Grég**: O. Löfgren et S. Euringer, *Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren, Orientalia christiana*, XXX (1933), pp. 63-142. Pour **Ep**: S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern, Oriens christianus* III. Ser., I, (1927), pp. 98-142. Pour **Cy** et **Cyr**: O. Löfgren et S. Euringer, *Die beiden äthiopischen Anaphoren «des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien», Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, VIII (1932), pp. 230-234; IX (1933), pp. 44-86. Pour **Di**: O. Löfgren et S. Euringer, *Die äthiopische Dioscorus-Anaphora, Le Monde oriental* XXVI-XXVII (1932), pp. 229-255. Pour **Da**: A[bba] T[ekle] M[ariam] S[emharay] S[elam], *La Messe de Notre-Dame dite Agréable parfum de sainteté*, Rome, 1937. Pour **Jacques**: S. Euringer, *Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, Oriens christianus*: II. Ser., IV (1914), pp. 1-23. Pour **Marc**: Abba Tekle Mariam Semharay Selam, *Textus aethiopicus anaphorae Sancti Marci, Ephemerides liturgicae*, XLII (1928), pp. 507-531.

(1) *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae, 1865, v°.

ciare. Exceptionnellement, ደመረ ፡ peut encore signifier *mettre en commun, communiquer, communicare*. Enfin, dans le langage de l'arithmétique, il veut dire aussi *multiplier* ou *additionner, multiplicare, addere*; dans cette dernière acception, il ne peut naturellement guère avoir de rapport avec nos textes. Pour ce qui est de la syntaxe de D, constatons que ደሚሬክ ፡ n'a dans la phrase aucun régime quelconque, ni direct, ni indirect, ni circonstantiel, ni plus ni moins que le participe *Communicantes* dans le canon de la messe romaine.

Concernant le mot ተሀበሙ ፡, deux choses demanderaient une explication. La première est l'emploi du subjonctif au lieu de l'impératif, lequel semble cependant d'autant plus indiqué que dans une prière qui a avec D une certaine analogie, et se trouve régulièrement placée à la suite immédiate de l'anaphore, s'emploie constamment l'impératif : ሀበነ ፡ ንኅበር ፡, « Da nobis ut coniungamur » ([1]). La formule D* de Se commence également par un impératif. La deuxième explication regarde le sens précis que revêt ici le verbe ወሀበ ፡, *donner, dare*. Celui-ci en effet se construit le plus souvent avec un régime direct, comme par exemple, dans les phrases : ሲሳየነ ፡ ዘለለ ፡ ዕለትነ ፡ ሀበነ ፡, « Donne-nous notre pain quotidien », ሰላመከ ፡ ሀበነ ፡, « Donne-nous ta paix ». Mais il peut aussi être suivi d'une proposition complétive à l'imparfait, comme dans ce passage : የሀብክን ፡ እግዚአብሔር ፡ ትርከበ ፡ ዕረፍተ ፡, « Que le Seigneur vous accorde que vous trouviez le repos » ([2]). Il y a de l'un à l'autre de ces emplois une nuance dans la signification de ወሀበ ፡, qui a son importance pour la solution de notre question. S'il faut donner un régime direct à ተሀበሙ ፡, celui-ci ne peut guère être autre que l'eucharistie, le corps et le sang du Seigneur, et le verbe lui-même revêt une signification toute concrète. Si au contraire ce même verbe régit une complétive, il signifiera, dans une acception plus abstraite : « Des nobis ut nobis fiat hoc vel illud bonum ». Les commentateurs les plus autorisés, nous le verrons, ont rendu le mot de l'une et de l'autre façon. C'est le contexte de D qui nous permettra de fixer la signification exacte du mot.

([1]) Le subjonctif est assez anormal dans cet usage pour que le commentaire amharique du missel d'Addis Abeba ait cru opportun de noter régulièrement qu'il équivaut à l'impératif ; pp. 282, 420, 508, 588, etc.

([2]) Ruth, 1, 9.

Le verbe ነሥእ ፡ signifie *lever, élever, enlever, saisir, prendre,* notamment, *prendre en nourriture ou en boisson, recevoir une chose offerte ou donnée, obtenir une chose désirée ou recherchée,* en latin, *suscipere, tollere, elevare, auferre, capere, sumere, accipere.* Il s'emploie en particulier de la réception sacramentelle : *recevoir le baptême, recevoir l'eucharistie.* L'imparfait peut se rendre presque indifféremment par le présent ou par le futur.

Reste le mot እምኔሁ ፡. Que peut bien désigner ici le pronom ሁ ? Certes D ne lui donne aucun antécédent qui puisse servir à en déterminer la signification. Faut-il peut-être le prendre dans un sens en soi neutre et plutôt vague, précisé seulement par le contexte de D ? C'est un autre petit problème que pose l'étude de cette phrase énigmatique. Dès maintenant toutefois nous pouvons affirmer que ሁ indique plus au moins clairement l'eucharistie.

En somme, à nous en tenir aux seuls éléments de D, il reste impossible de déterminer sa signification avec pleine exactitude. Néanmoins en prenant le mot ደመረ ፡ dans son acception la plus compréhensive de *joindre, coniungere,* et en attribuant au mot ሁ la valeur d'un pronom neutre, nous pouvons dès maintenant donner de la formule une traduction, un peu vague et provisoire, sans doute, mais qui nous pourra servir à d'ultérieures investigations. Cette traduction est latine, comme le sera celle des autres textes liturgiques éthiopiens. L'expérience enseigne, en effet, qu'il n'y a pas de langue mieux faite pour pareil usage que le latin. Voici donc comment D peut se rendre : « Tu coniungendo des iis omnibus qui ex eo percipiunt ». Et puisque les formules D* et d doivent nous aider dans l'interprétation de D, traduisons les de même. Dans Se, D* signifie : « Da nobis, o Domine, omnibus coniunctionem, qui percipimus de sanctis tuis » ; dans Da : [« Intercede igitur, Virgo Maria apud Filium tuum, ut maneat apud nos...] et det nobis omnibus unionem (ድማሬ ፡), ut sumamus et accipiamus mysterium sanctum ». La formule d, enfin, veut dire : « Coniungatur cum hoc pane et calice ».

Le contexte de la formule

Pour arriver à préciser la signification de D et des deux autres formules, il est indispensable, naturellement, d'étudier leur contexte dans les différentes anaphores qui les contiennent. Donnons tout d'abord en son entier la phrase liturgique dont ces formules font partie dans chaque anaphore.

Pour D:

Dans Ap: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in sanctitatem et impletionem spiritus sancti et in confirmationem fidei quae est in veritate ».

Dans Je: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in benedictionem et in repletionem spiritus sancti ».

Dans Ma: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in vitam aeternam ».

Dans Or: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat illis purificatio, iis qui sumunt illud, et mediatio iis qui accipiunt illud ».

Dans Ath: « Tu coniungendo des iis omnibus, sanctificans alterum altero ».

Dans Gré: « Tu coniungendo des iis qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in vitam et redemptionem aeternam ».

Dans Ep: « Tu coniungendo des iis qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in benedictionem et in remissionem peccati, in gaudium et in laetitiam, in renovationem animi et spiritus, et in confirmationem fidei usque spirationem extremam ».

Dans Ja: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat illis in vitam et remissionem peccati in saeculum saeculi ».

Dans Di: « Tu coniungendo des cuncto populo tuo, ut fiat ei in vitam et in purificationem impuritatis in saeculum saeculi ».

Dans Cyr: « Tu coniungendo des iis omnibus qui percipiunt ex eo, ut fiat iis in veniam et in redemptionem et in veniam peccatorum, in renovationem animi et spiritus et in vitam usque in saeculum saeculi. Amen et amen Fiat ».

Pour D* :

Dans Se : « Da, nobis, o Domine, omnibus coniunctionem qui accipimus de sanctis tuis (rebus), ut impleamur spiritu sancto et virtute et robore fidei in iustitia ».

Dans Da : « Intercede igitur, Virgo Maria, apud Filium tuum, ut maneat apud nos, et visitet coetum nostrum, et benedicat congregationi nostrae, et sanctificet animos nostros et corpora nostra, et etiam benedicat super hanc oblationem, et det nobis omnibus coniunctionem, ut sumamus et accipiamus mysterium sanctum ».

Pour d :

Dans Chry : « Coniungatur cum hoc pane et calice ; fiat in benedictionem et purificationem ab impuritate et in resurrectionem a mortuis, in hereditatem regni caelorum et in vitam aeternam ».

Dans Ap, la phrase que nous avons donnée ci-dessus, se complète de cette doxologie, dont le commencement est marqué par un nouveau *ut* (ከመ ፡) : « Ut te sanctificent et laudent, et Filium tuum et Dilectum tuum Iesum Christum, qui est cum sancto Spiritu ». Il en est de même dans Je : « Ut in perpetuum tibi gratias agamus, et Filio tuo, Dilecto tuo, Iesu Christo, in saeculum saeculi. Amen » ; et dans Se : « Ut in perpetuum tibi gratias agamus, et Filio tuo et Dilecto tuo, Iesu Christo, cum Spiritu sancto, in saeculum saeculi ». Dans Or, la phrase de D est également suivie d'une proposition finale commençant par « ut », mais avec le caractère d'une simple amplification.

La relation de la formule avec l'épiclèse

Quant à la place que nos trois formules et leur contexte occupent dans les anaphores, nous pouvons dire en général qu'elles y font immédiatement suite à l'épiclèse. Telle est la disposition de ces prières dans Ap, Je, Ep, Ja et Di, dans Se, Da et Chry. Pour Ap, Ep, Chry et Ja, il serait même plus exact de dire que D ou d avec leur contexte constitue la troisième partie de l'épiclèse de ces anaphores. Font exception à cette règle Ma, Ath, Gré et Cyr, lesquelles n'ont ni anamnèse ni épiclèse en propre et rattachent D et son con-

texte, plus ou moins immédiatement. à l'institution même, de sorte que dans ces anaphores ce sont nos formules qui tiennent lieu de la troisième partie de l'épiclèse absente. Plus ou moins immédiatement, disons-nous, parce que dans la plupart des anaphores éthiopiennes, les formules normales s'accompagnent des amplifications les plus diverses, souvent aussi longues qu'elles sont hétérogènes. Tel est précisement le cas de l'institution dans Ma, Ath, Gré et Cyr, bien que les interpolations de Ath et de Gré puissent se ramener au type de la prière d'intercession. Or constitue pareillement une exception du fait qu'elle ne place pas D (et son contexte) après son épiclèse, mais immédiatement avant celle-ci.

De la place occupée par D, D*, et d dans les anaphores, résulte un autre fait intéressant. Dans la plupart de celles-ci, dans Ap, Je, Ma, Gré, Ep, Ja, Di et Cyr, dans Se et Chry, leur conclusion est constituée précisement par ces formules et par leur contexte, si bien que ces anaphores, à part les trois premières, n'ont même pas de doxologie finale. Ath et Da semblent s'écarter de la règle commune, puisque la première de ces anaphores fait suivre D et son contexte d'une invocation au Christ: « O Fili, clama, ut qui passus es », etc., tandis que la deuxième joint à la phrase qui contient D cette, conclusion : « Precemur apud eum ut mittat gratiam suam super hanc oblationem per coniunctionem Spiritus Sancti (በኅብረተ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡) bonam, ut nobis gratiam exhibeat ». En fait ces deux additions sont si courtes et si peu expressives, qu'elles se laissent facilement rattacher au contexte immédiat de D et D*, et dès lors on pourrait dire que, comme les dix autres anaphores, Ath et Da ont précisément ces formules et leur contexte pour conclusion. La seule vraie anomalie est constituée par Or, dans laquelle, nous l'avons dit, D et son contexte précèdent l'épiclèse.

Le contexte de nos trois formules, et en particulier celui de D, est donc des plus significatifs. intimement associé, comme il l'est, à la partie la plus typique de l'anaphore orientale. L'étude que nous en avons faite, nous permet tout d'abord un certain nombre de constatations.

1. Le mot « Tu coniungendo » constitue bien le commencement de toute une phrase et ne présente aucun lien grammatical avec les propositions précédentes. D'autre part, pas

plus que le texte même de D, le contexte de celui-ci ne contient aucun régime grammatical quelconque dépendant de lui.

2. Hormis Ath, laquelle ne lui adjoint aucun régime, les autres anaphores qui contiennent D, unissent toutes au verbe « des » une proposition complétive comme objet; d'où il suit que ce verbe est à prendre constamment au sens abstrait. Par contre, l'emploi du subjonctif demeure encore sans explication. Quant au verbe « dat » ou « det » de D*, la signification précise, concrète ou abstraite, qu'il conviendra de lui attribuer, dépendra de celle qu'il nous faudra reconnaître au mot « coniunctionem ».

3. L'action exprimée par les mots « qui percipiunt » ne peut être que la réception du corps et du sang divins, sous les espèces du pain et du vin. C'est ce même sacrement, sans aucun doute, que désigne le pronom « eo ».

4. Du contexte de d dans Chry, et, plus exactement, des phrases qui le précèdent, il semble certain que le sujet de « coniungatur » soit « corpus et sanguis Christi ».

Mais plus que ces simples constatations, le contexte de D nous fournit la clef dont nous avons besoin pour résoudre l'énigme du mot ይሚጊሪክ ፡ lui-même. L'union de D, D* ou d avec l'épiclèse dans les anaphores Ap, Se, Je, Ep, Chry, Ja, Di et Da; le fait que D et son contexte occupent la place de l'épiclèse dans les anaphores Ma, Ath, Gré et Cyr, qui n'en possèdent pas en propre; mais surtout les prières si caractéristiques exprimées par le contexte des trois formules: « ut fiat illis in sanctitatem, in confirmationem fidei verae » etc., qui le font apparaître entièrement semblable à la troisième partie de l'épiclèse, tout nous invite à rattacher étroitement nos formules et leur contexte à ce genre de prière.

Cette interprétation coïncide jusqu'à un certain point avec l'opinion exprimée par Abba Tekle Mariam Semharay [1], d'après laquelle l'épiclèse des missels éthiopiens actuels comprend deux parties: l'épiclèse ancienne ou synodale, et l'épiclèse postérieure ou copte. En effet, tandis que le texte qu'il donne de cette dernière, n'est autre que l'épiclèse qui dans

[1] *La messe éthiopienne*, Rome, 1937, pp. 68-69.

Ap précède D, le texte de la première correspond parfaitement à D et à son contexte, en dehors de quelques détails que notre exposé nous amènera à identifier davantage.

Les significations suggérées par la relation avec l'épiclèse

Mais si D, D* et d sont des formules épiclétiques, quelle signification particulière y revêtiront les mots « Tu coniungendo », « coniunctionem » et « coniungatur », qui en constituent la note caractéristique?

Toute épiclèse intégrale considère naturellement, voire nécessairement, le corps et le sang du Christ sous un double aspect: premièrement, dans leur rapport avec le pain et le vin sacramentels; secondement, dans leur rapport avec les communiants. Mais il y a une troisième relation de ce corps et de ce sang à distinguer, celle qui les unit l'un à l'autre dans l'eucharistie. Et effectivement cette relation se trouve indiquée plus ou moins nettement dans un certain nombre d'anaphores syriaques et éthiopiennes.

Deux anaphores syriaques doivent être prises ici en considération. Dans la première, ou anaphore de Saint Jean Chrysostome, la deuxième partie elle-même de l'épiclèse, celle qui normalement a pour objet la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, contient, par contre, la demande que le corps et le sang divins deviennent par la vertu divine un, une chose unique: « Utique petimus a te, Domine Deus omnipotens, Spiritus tuus et virtus tua sanctificatrix obumbret altare hoc sanctum et sanctificet oblationes eius et illabatur et requiescat et commoretur super panem et super vinum hoc, et fiat unum quid corpus et sanguis unigeniti Filii tui per virtutem tuam et Spiritum tuum vivum et sanctum » (1). Renaudot a compris ce texte tout autrement. Il a fait de « unum » l'épithète de « corpus et sanguis » et donné comme sujet au verbe « fiat » — qu'il met au pluriel — « hic panis et hoc vinum » (2). Mais le texte syriaque, récemment édité,

(1) *Anaphorae Syriacae*, Vol. I, Romae, 1940, pp. 170-171.

(2) *Liturgiarum orientalium collectio*, 1847, II, p. 245 et la note de la p. 254.

démontre que « unum » ne peut avoir d'autre fonction que celle de prédicat: en effet le mot syriaque ܚܕ qu'il traduit, est à l'état absolu.

La deuxième anaphore syriaque, celle de Jacques de Saroug, a placé la demande de la conjonction du corps et du sang divins entre la deuxième et la troisième partie de son épiclèse, de sorte qu'il est difficile de définir si cette demande complète la prière pour la conversion du pain et du vin, ou introduit celle qui concerne les fruits spirituels de la communion: « Utique petimus a te, Domine Deus omnipotens, miserere nostri et aperiantur ostia altitudinis et veniat Spiritus sanctus... et obumbret et inlabatur, et requiescat super nos et super oblationes has propositas, et transmutet eas. Et ostendat quidem hunc panem corpus pretiosum Domini nostri Iesu Christi, et hunc calicem sanguinem vivum Domini nostri Iesu Christi. Et faciat ea unum quid, [scilicet] corpus et sanguinem, unum quid sanctum, dignum et dominicum, ut, cum animis et corporibus nostris mixtum erit, fiat nobis et illis qui hoc accipiunt in augmentum fidei in te et in abstersionem macularum omnium » (1). Ici encore, Renaudot a pour ainsi dire renversé la construction de la phrase, en faisant du premier « unum » l'épithète de « corpus et sanguinem » et en faisant de ces deux mots non point l'apposé mais le prédicat de « ea », auquel il donne comme antécédent « panem et calicem » : « Faciat ea, scilicet panem et calicem, unum corpus et sanguinem » (2). Mais cette fois, la version latine elle-même semble démontrer que telle ne peut pas être la structure de la phrase. Dans cette dernière interprétation en effet, il est difficile d'assigner une fonction grammaticale au deuxième « unum » et aux adjectifs qui le suivent.

Aucune anaphore éthiopienne ne met la conjonction du corps et du sang divins en connexion directe avec la conversion du pain et du vin, mais la preuve qu'un certain rapport existe toutefois entre quelques épiclèses éthiopiennes et la pensée de cette conjonction, se trouve dans la présence dans ces invocations d'un rite que les autres liturgies ignorent to-

(1) Traduction faite sur le manuscrit syriaque 261 (Add. 14.690) de l'an 1182 du Br. Museum.

(2) *Liturgiarum orientalium collectio,* 1847, II, p. 360 et la note de la p. 370.

talement à cet endroit de la messe : celui d'une commixtion ou intinction, que le célébrant accomplit en signant et humectant le pain au moyen de son doigt trempé préalablement dans le vin. Notons pourtant dès à présent que cette commixtion n'accompagne jamais une épiclèse qui ne soit pas complétée par D, D*, ou d, et qu'elle est, par contre, prescrite même dans les anaphores Ma, Gré et Ja, bien que ces anaphores aient D pour toute épiclèse.

La rubrique qui prescrit la commixtion, et indique sans doute le moment précis de son exécution, se trouve immédiatement avant D dans Ap, Ma, Gré, Ep et Di, immédiatement avant d dans Chry. Il en est de même, à très peu près, dans Se, où la rubrique n'est séparée du commencement de D* que par les mots « Populum tuum pasce in iustitia et sanctitate », lesquels pourraient au demeurant être considérés comme appartenant au contexte de la formule. Je place la rubrique de la commixtion entre la deuxième et la troisième partie de l'épiclèse elle-même, Cy au milieu de la deuxième partie de celle-ci. Dans Ja, la rubrique marque le commencement de l'épiclèse et se trouve ainsi éloignée de D de toute la longueur de cette même formule. A toutes les autres anaphores la rubrique de l'intinction fait défaut, tant à celles qui n'ont pas D, c'est à dire à Ba, Grég, Jacques et Marc, qu'à celles qui comprennent D ou D*, soit à Or, Ath, Da et Cyr.

Pour en revenir maintenant à la signification des trois mots « Tu coniungendo », « coniunctionem » et « coniungatur », l'objet propre de notre étude, constatons d'abord que des trois relations du corps et du sang divins considérées par l'épiclèse, c'est évidemment la première et elle seule que désigne le mot « coniungatur » de d, puisqu'il a sûrement pour sujet « corpus et sanguis tuus », indiqués par la phrase qui le précède immédiatement.

La formule d demande donc que le corps et le sang du Christ soient unis au pain et au vin sacramentels. Que le concept fondamental de cette interprétation soit théologiquement défendable ou non, son fait ne permet guère de doute et désormais la formule d est pour nous hors de question. Elle est même un indice de la signification que la liturgie éthiopienne, du moins dans l'usage de l'église dissidente, attribue aux deux autres termes.

Touchant ces derniers, trois hypothèses apparaissent possibles.

Ou bien « Tu coniungendo » et « coniunctionem » concernent la relation du corps et du sang du Christ au pain et au vin sacramentels, et alors D se doit paraphraser ainsi: « Tu, Domine Deus, coniungendo corpus et sanguinem Christi Filii tui cum hoc pane et vino, concedas iis omnibus qui sacramenti ex hac coniunctione orti aliquid percipient, ut fiat illis » etc. D* signifiera tantôt: « Impertire nobis, o Domine, omnibus sacramentum coniunctione corporis et sanguinis Christi Filii tui cum pane et vino constitutum, nobis nempe qui accipiemus de sanctis tuis (rebus), ut impleamur », etc; tantôt: « Intercede, igitur Virgo Maria, apud Filium tuum, ut..... det nobis omnibus sacramentum corporis et sanguinis sui, cum pane et vino coniuncti, ut sumamus et accipiamus mysterium sanctum ».

Ou bien ces deux mêmes termes marquent la relation du corps et du sang divins avec les communiants. En ce cas, « Tu coniungendo » voudra dire: « Tu coniungendo corpus et sanguinem Christi Filii tui cum corporibus et animis nostris », et « coniunctionem » indiquera de même l'union du corps et du sang divins avec nos corps et nos âmes par le moyen du sacrement.

Ou bien, enfin, les deux expressions ont pour objet la relation du corps et du sang divins entre eux dans l'eucharistie et, dans cette supposition, « Tu coniungendo » se doit compléter par les mots: « corpus Christi Filii tui cum sanguine eius, sanguinem cum eius corpore », tandis que « coniunctionem » désigne le sacrement unifié encore par la commixtion et constitué lui-même signe de l'union du corps et du sang du Christ.

Les solutions antérieures

De ces trois hypothèses laquelle répond à la réalité des choses, à la vraie signification de nos formules? Question ardue qui a paru à peu près insoluble aux meilleurs connaisseurs des textes liturgiques éthiopiens.

Les traducteurs des anaphores, pareillement, s'en sont tenus généralement à une version purement littérale, de si-

gnification aussi imprécise que le texte lui-même. Pierre l'Ethiopien traduit D dans son anaphore des Apôtres : « Tribue simul omnibus ex eo sumentibus » ([1]), et Pierre Paez S. J. rend ce même texte de façon plus littérale encore : « Juntamente lhes deis a todos os que tomão delle » ([2]). Dans la version de Pierre l'Ethiopien, qu'il rééditait en y introduisant de nombreuses corrections, E. Renaudot substitua à la traduction de D donnée dans cet ouvrage une interprétation nouvelle, qui nous parait basée sur une pure erreur. Il rend en effet le passage par les mots : « Miscuisti, etc. Da ut omnibus illa sumentibus », etc., tout comme si le texte éthiopien avait porté **ይመርስ ፡** au lieu de **ይሚሬስ ፡**.

A part l'adjonction du pronom « it », qui, à notre avis, est de trop, la version de C. J. Ball dans le recueil de Brightman est identique à celle de Pierre l'Ethiopien : « Give it together unto all them that take of it » ([3]). J. M. Harden se montre un peu plus hardi et fixe plus ou moins clairement un régime direct au verbe « coniungendo », quand il traduit D de Ap : « Do Thou, uniting them, give them unto all those wo receive of it », mais à moins que son texte n'ait comporté cette addition, sa version a le tort de donner un régime direct également au verbe « des » et de lui attribuer par là un sens concret qui ne s'accorde guère avec la suite de la phrase. Celle-ci a dû en conséquence être séparée de ce qui précède par l'introduction de « and » : « And may it be unto them » etc. D'autre part, l'addition de « them » après « give » a cette utilité, et c'est peut-être sa raison d'être, qu'elle définit avec une certaine approximation la signification du même pronom « them » après « uniting », lequel ne peut plus guère désigner autre chose que le corps et le sang divins, dont la formule D demande qu'ils soient unis l'un à l'autre. Dans la traduction de Ma, il y a un « them » après « uniting », mais il n'y en a point après « give » ; dans Gré « uniting » est pareillement

([1]) Cette traduction est reproduite dans PL 138. — Notre passage se trouve c. 923 D.

([2]) *Historia de Ethiopia*, l. II, c. 11, edit. C. Beccari, *Rerum aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*, t. II, p. 447.

([3]) F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I, Oxford, 1896, p. lxxii.

suivi de « them », mais « give them unto all... and may it be unto them » de Ap est remplacé par « grant that it be » ; dans Ep le « them » adjoint à « uniting » est placé entre parenthèses, et la phrase continue ainsi : « grant to those who receive of it that it be », etc. Dans Ath, il n'y a de pronom régime direct ni après « uniting », ni après « give ». En somme, quoique des cinq versions de D tentées par Harden, il n'y en ait pas deux à être pleinement concordantes entre elles, toutefois, pour ce qui est de l'interprétation de የሚጊሪክ ፡ en particulier, il semble bien qu'il ait constamment rapporté ce verbe à la conjonction du corps et du sang divins (1). Dans leurs dictionnaires de la langue éthiopienne, Ludolf et C. A. F. Dillmann s'en sont tenus, sans la moindre discussion ou explication, à la traduction de Pierre l'Ethiopien : le premier rend የሚጊሪክ ፡ par les adverbes *pariter, coniunctim* ; le deuxième par le seul *coniunctim.*

Quant à ዩሚግሬ ፡ de Se, Ludolf l'a traduit par « coniunctionem animorum » (2) et Harden le prend aussi dans le sens d'union entre les communiants : « Grant unto us all union whereby we may receive of Thy holy things » (3). Ce qui ne s'accorde naturellement pas avec ses traductions de የሚጊሪክ ፡. Les dictionnaires de leur côté interprètent le mot, comme signifiant une union morale et mystique entre les fidèles.

Le seul auteur, à notre connaissance, qui se soit astreint à un examen méthodique du problème, est Mgr. Sébastien Euringer, l'homme incontestablement le plus versé, du moins parmi les Occidentaux, dans l'étude et l'intelligence des anaphores éthiopiennes, en grand nombre par lui éditées, traduites et commentées. « Grosse Schwierigkeiten bereitet የሚጊ ሪክ ፡ », écrivait-il en 1926, et ses hésitations comme l'évolution de sa pensée, aujourd'hui encore en quête d'une solution plus pleinement satisfaisante, montrent à quel point il disait vrai. La première solution essayée par Mgr. Euringer, mais ceci remonte à l'année 1916, fut d'interpréter le terme dans un sens réfléchi : « Wenn du dich vereinigst (in der hl. Kommu-

(1) *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (Translations of Christian Literature, III. Liturgical texts), London, 1928, pp. 37, 70, 99, 102, 112.

(2) *Ad Historiam aethiopicam commentarius,* 1691, p. 345.

(3) *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy,* p. 65.

nion), gib allen », etc., ou: « Indem du dich (in der hl. Kommunion mit dem Kommunikanten) vereinigst, etc. Mais dès l'année 1926 tout au moins, cette explication était résolument écartée, ce sens réfléchi ne pouvant convenir qu'à la forme ተደሚረከ፡. Dès lors, semblait-il, deux explications restaient possibles: entendre le « Tu coniungendo » de la conjonction du corps et du sang divins signifiée par le rite de commixtion qui accompagne le plus souvent, nous l'avons dit, la récitation de D, ou bien en revenir à l'interprétation des anciens traducteurs. Contre la première conception, il y avait la grave objection que dans certaines anaphores D précède l'épiclèse, ce qui rendait impossible l'opinion que dans la liturgie des dissidents cette prière pût implorer la conjonction du corps et du sang divins, puisque la consécration y est supposée se faire seulement dans l'épiclèse. L'autre solution n'était guère plus satisfaisante, il est vrai, mais elle avait pour elle l'argument d'autorité. C'est à elle que M. Euringer se rangea. Il traduisit donc ደሚረከ፡ par « insgesamt » dans Or, et par « zugleich » dans Ep, mais en ayant soin de munir chacune de ces traductions d'un point d'interrogation. Aussi bien, la même année 1927, dans la version de Ath, il adoptait, malgré les difficultés qu'il continuait lui-même d'y opposer, la conception qui rapporte « Tu coniungendo » à la conjonction du corps et du sang du Christ: « Indem du vereinigst (dein Fleisch mit deinem Blute).... verleihe allen », etc. Il est vrai que l'anaphore Ath suggérait très particulièrement cette interprétation, puisque les mots « Tu coniungendo des iis omnibus » y sont suivis de ceux ci: « cum alterum altero sanctificas », que l'on rapporte tout naturellement au sacrement du corps et du sang divins. Quelques années plus tard, en 1933, dans la version et dans le commentaire de Cyr, c'est de nouveau l'interprétation ancienne qui se voit préférée, mais non sans hésitation de la part de l'auteur, car il écrit: « Die Entscheidung ist schwierig und muss dahin gestellt bleiben », et dans sa traduction il a soin d'associer les deux interprétations: « Zugleich (oder: indem du vereinigst), gib allen », etc. Enfin dans la traduction de Di et de Gré, qui vit le jour cette même année 1933, comme dans celle de Je, publiée en 1934, la version « Indem du vereinigst » l'a emporté sur sa rivale, au point, semble-t-il, de l'avoir définitivement éliminée. En fait, les an-

notations qui l'accompagnent, montrent qu'il n'en est pas tout à fait ainsi, et que les doutes de Mgr. Euringer sont loin d'être pleinement résolus [1].

La signification actuelle de la formule

En somme, les observations de Mgr. Euringer se sont contenues dans les limites d'une alternative unique. qui au surplus n'en est pas une. Car il nous parait indubitable que c'est précisément cette conjonction du corps et du sang divins dans l'eucharistie, que les anciens voulaient exprimer par les mots « simul », « coniunctim », etc. Ainsi son étude du problème s'est borné à examiner le degré de probabilité que pouvait revendiquer pour elle-même la dernière des trois solutions suggérées par l'étroite relation de nos formules avec l'épiclèse et mentionnées plus haut. Pour être complet, nous devrions au contraire les discuter toutes trois; toutefois, si nous voulions faire ce travail à fond, il nous faudrait non seulement analyser attentivement une grande partie des différents formulaires de messe, mais étudier également la doctrine théologique de l'église éthiopienne, concernant le mode de conversion du pain et du vin dans le sacrement de l'eucharistie. Contentons-nous plutôt d'indiquer sommairement les preuves fournies par le contexte liturgique immédiat de D et de D* en faveur de chacune des trois interprétations.

La première explication voit signifiée dans « coniungendo » et dans « coniunctionem » la conjonction du corps et du sang de Christ avec le pain et le vin dans l'eucharistie. Pour elle, militent les arguments suivants : 1. C'est la signification naturelle de toute épiclèse de demander l'union sacramentelle du corps et du sang du Christ avec le pain et le vin ; 2. La formule d de Chry, nous l'avons montré plus haut, signifie manifestement cette même union ; 3. Les épiclèses de Je, Chry, Cy et l'institution de Ep présentent la conversion eucharistique sous un aspect tout à fait semblable à celui qu'exprime notre première interprétation. quand elles affirment que par

[1] Les éditions mentionnées ici sont indiquées avec plus de précision dans la note 1 de la page 207.

cette conversion le pain et le vin deviennent participants du corps et du sang du Christ : ሱታፌ፡ ሥጋ፡, ሱታፌ፡ ደም፡።.

Par contre, cette interprétation suscite une grave objection. Aucune autre formule liturgique éthiopienne n'exprime clairement pareille conjonction du corps et du sang du Christ avec le pain et le vin en vertu de la consécration, et cette manière de concevoir la conversion est en opposition avec celle que démontrent nettement la plupart des épiclèses éthiopiennes (notamment celles de Ap, Se, Or, Ba, Ep, Di, Da) et presque toutes les institutions en usage dans ce même rite. Quant à l'expression ሱታፌ፡ ሥጋ፡, ሱታፌ፡ ደም፡, elle peut aussi bien se traduire par « la communion du corps », « la communion du sang » et signifier métonymiquement le corps et le sang du Christ présents dans l'eucharistie.

La deuxième explication reconnait dans la conjonction exprimée par « coniungendo » et « coniunctionem » celle du corps et du sang divins avec le corps et avec l'âme des communiants. De cette explication comme de la première, et mieux encore que de celle-ci, on peut dire qu'elle répond parfaitement à l'objet même de l'épiclèse, qui, plus que la conversion du pain et du vin, implore en faveur des fidèles le fruit spirituel de la communion, pour leur âme et pour leur corps. Mais la meilleure recommandation provient à cette deuxième interprétation de la comparaison de D et de D* avec des formules étonnamment similaires employées dans les anaphores syriaques. Ainsi la prière qui dans l'anaphore de Saint Jean Chrysostome suit immédiatement la troisième partie de l'épiclèse, s'exprime comme suit : « Da et concede nobis per miserationes tuas magnas, Domine, ut animabus ille [scil. Christus] corporibusque nostris COMMISTUS, prosit ad propitiationem delictorum », etc. Une pensée analogue, mais énoncée en termes plus concrets, se rencontre dans l'anaphore de Jacques de Saroug que nous avons citée plus haut. La formule qui dans l'anaphore de Jacques d'Edesse constitue la troisième partie de l'épiclèse, parle en ces termes : « Ut (panis corpus tuum, vinum sanguis effectum) COMMISTA ET UNITA animabus et corporibus nostris, sint nobis ad veniam », etc., tandis que la prière qui joue le même rôle dans l'anaphore d'Ignace d'Antioche, commence par ces mots : « Ut sanctificent omnes eos qui ea su-

ment, et purificent eos omnes qui ipsis COMMISCEBUNTUR », etc. [1]. Enfin la même pensée d'une étroite conjonction du corps et du sang divins avec le corps et l'âme des communiants, bien que moins clairement exprimée, se reconnait dans une dizaine d'autres anaphores syriaques [2]. Cette analogie entre ces expressions des anaphores syriaques et nos formules éthiopiennes D et D* est même si significative que nous nous sentirions presque autorisés à remplacer dans la traduction de celles-ci les termes de « Tu coniungendo » et « coniunctionem » par les mots « Tu commiscendo » et « commistionem ». lesquels, le lecteur s'en souviendra, répondent également bien à la signification propre du verbe ደመረ ፡. Mais contre cette deuxième interprétation, il y aussi quelqu'objection à faire, et celle-ci en particulier, qu'elle ne trouve aucun appui dans les formules liturgiques du rite éthiopien lui-même.

Reste ainsi la troisième solution, laquelle tient « Tu coniungendo » et « coniunctionem » pour les expressions d'une conjonction entre le corps et le sang du Christ à mettre en rapport avec l'épiclèse, et, par elle, du moins indirectement, avec la conversion du pain et du vin.

Cette interprétation, objectera-t-on, a contre elle son manque de parfaite clarté intrinsèque. Il n'est pas facile de concevoir une connexion spéciale entre cette conjonction mutuelle du corps et du sang divins — quelle qu'elle soit — et la conversion des éléments eucharistiques. Aucune épiclèse de rite syrien ou d'un autre rite oriental ou occidental n'exprime pareille relation et, contrairement au sentiment de Mgr. Euringer, il ne semble pas possible de reconnaître un rapport réel quelconque entre les formules éthiopiennes D et D* d'une part, et la formule romaine « Haec commixtio et consecratio » de l'autre. L'analogue éthiopien de la commixtion romaine est bien plutôt à chercher dans la commixtion que le rite éthiopien, comme tout autre rite, accomplit après la fraction.

En outre, il y a le fait signalé par Mgr. Euringer, que dans quelques anaphores, D précède l'épiclèse, c'est à dire le rite

(1) E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 1847, II, pp, 246. 360, 374, 529.

(2) Ibidem. pp. 278, 385, 393, 413, 441, 462, 477, 513, 549, 627.

qui, d'après la doctrine des dissidents, est le rite même de la consécration.

Mais à cette même troisième opinion ne manque pas l'appui de quelques bons arguments. 1. L'étrange institution de Ja, qui dans l'action eucharistique accomplie par le Christ à la dernière cène semble distinguer les trois degrés que voici: bénédiction du pain et sanctification du calice; fraction du pain et distribution du calice; conjonction (ደመርከ፡, *coniunxisti*), et qui termine cette description par une prière adressée, comme le récit lui-même, au Christ: « Coniunge (ደምር፡) nunc quoque hunc panem cum hoc calice, ut fiat corpus tuum et sanguis tuus ». 2. L'antithèse des deux verbes ደመረ፡ et ኅበረ፡, le second étant employé dans la formule fixe qui suit régulièrement la conclusion de l'anaphore éthiopienne pour signifier l'union entre les fidèles: « Da nobis ut consociemur in Spiritu tuo sancto », etc. 3. La présence du rite de la commixtion que nous avons décrit.

Quant à l'objection tirée de la place occupée dans certaines anaphores par D, elle est loin d'être irréductible. Ce serait en effet une erreur de vouloir arguer du fait que D et D* apparaissent dans la liturgie éthiopienne étroitement connexes à la récitation de l'épiclèse, pour en conclure qu'entre l'objet propre de D ou de D* et la conversion du pain et du vin, il doive exister une relation spéciale. Ce serait oublier que D et D* appartiennent exclusivement à la troisième partie de l'épiclèse ou à une prière toute similaire à celle-ci, c'est à dire à des formules euchologiques qui ont pour unique objet la communion. Admettre que D ou D* ont pour objet propre la conjonction du corps et du sang divins n'oblige donc aucunement à reconnaître une liaison directe entre cette conjonction et la conversion. Et ainsi se dissipe également quelque peu l'obscurité inhérente à notre troisième interprétation. Une prière qui demande que dans la communion nous soient donnés conjointement le corps et le sang du Christ, se peut comprendre.

Et maintenant, laquelle de ces trois interprétations mérite d'être préférée aux autres? N'était l'addition du rite de la commixtion, cette question devrait vraisemblablement rester sans réponse, faute d'arguments décisifs à faire valoir, et parce qu'aucune de ces trois solutions ne donne pleine satisfaction. On en reste toujours à se demander pourquoi ce sens précis

que nos formules sont supposées avoir, elles l'expriment si mal, ou plus exactement, elles ne l'expriment point du tout. Mais, tout justement, la présence de l'intinction semble décisive: elle démontre indubitablement, nous parait-il, que la liturgie éthiopienne entend nos formules D et D* dans la troisième acceptation, c'est à dire comme l'expression d'une certaine conjonction mutuelle du corps et du sang du Christ, mise en rapport avec l'objet propre de l'épiclèse. Au reste, telle est aussi l'interprétation adoptée dans le commentaire amharique qui accompagne le texte des anaphores dans le missel d'Addis Abeba. Ainsi D de Ap est paraphrasée brièvement en ces termes, que l'on souhaiterait, assurément, plus clairs: « Qui percipiunt omnibus, corpus tuum cum sanguine tuo, sanguinem tuum cum corpore tuo faciendo unum, da iis ». Et cette même explication se trouve reproduite textuellement dans le commentaire des autres anaphores. D'autre part D* de Se s'accompagne de ce commentaire: « Nobis qui facti sumus perfecti a Spiritu sancto, perfecte suscipientibus carnem tuam et sanguinem tuum », tandis que d de Chry est expliquée comme suit: « In hoc pane et in hoc calice inhabitet (includatur), dicat » [1].

La signification originale de la formule

Mais la conclusion à laquelle nous sommes arrivé, n'est pas pour nous satisfaire. Il est vrai, nous savons quelle signification la liturgie éthiopienne actuelle attribue à ደሚሪክ ፡ et aux formules qui lui sont apparentées, mais il est fort possible, et, à notre sens, il est très probable que cette signification n'est point du tout la signification originale de ces expressions, celle qu'elles étaient destinées à énoncer et que, somme toute, il eut été mieux de leur conserver. Pour retrouver cette signification primitive, il faut remonter aux origines de D. Mais cette tâche est extrêmement facile: en effet D se trouve déjà, exactement à la même place et en termes identiques, dans l'anaphore célèbre que nous a conservée la *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome.

[1] Pp. 282, 420, 508, 588, 631-632, 704, 738, 822, 834; 369; 770.

Cette anaphore, dont le texte grec original est perdu, mais dont nous possédons une très ancienne version latine ([1]), est conservée également dans la partie du *Sinodos* éthiopien qui correspond à la *Tradition apostolique* ([2]). De plus, le *Testamentum Domini*, en syriaque, en arabe et en éthiopien, contient également une anaphore qui n'est point autre chose qu'une rédaction amplifiée de l'anaphore d'Hippolyte ([3]). De l'anaphore du *Sinodos* est dérivée à son tour Ap, tandis que de l'anaphore du *Testamentum* éthiopien provient directement Se. Avec Ap et Se, enfin, entrèrent dans l'usage de la liturgie éthiopienne les prières D et D*, non seulement comme partie intégrante de ces deux messes, mais aussi parce que de celles-ci elles passèrent dans le texte d'autres formulaires, ou entrèrent dans la composition d'anaphores plus récentes, modelées sur celles des anciennes qui contenaient l'une ou l'autre de ces deux formules. La formule d n'est vraisemblablement qu'une variante de D.

Que D de Ap dérive directement de la formule analogue dans l'anaphore d'Hippolyte et que D* de Se provienne de même de la formule du *Testamentum*, n'a pas besoin d'être démontré. La chose est à constater par la comparaison des trois anciennes anaphores: anaphore d'Hippolyte dans sa version latine, anaphore du *Sinodos*, anaphore du *Testamentum Domini* syriaque (celle-ci tenant lieu de la recension éthiopienne qui nous fait défaut), d'abord entre elles, puis avec les deux anaphores actuelles Ap et Se.

Hippolyte	*Sinodos*	*Testamentum*
Et petimus	Oramus te, domine, et precamur te	Propterea nos quoque servi tui, domine, glorificamus te et precamur te
ut mittas spiritum tuum sanctum	ut mittas spiritum tuum sanctum	ut mittas spiritum sanctum et virtutem

([1]) E. HAULER, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia*, Lipsia, 1900, pp. 106-107.

([2]) G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, pp. 11-12 (139-141).

([3]) Pour le *Testamentum Domini* en syriaque, I. E. RAHMANI, Moguntiae, 1899, p. 44 (45). Pour la recension arabe, A. BAUMSTARK, *Eine aegyptische Mess- und Taufliturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts*, *Oriens christianus*, I (1901), pp. 1-45.

Hippolyte	*Sinodos*	*Testamentum*
in oblatione sanctae ecclesiae	in hanc oblationem ecclesiae	super hunc panem et super hunc calicem; faciat illud corpus et sanguinem domini nostri et salvatoris nostri Iesu Christi in saeculum saeculi.
		Populum tuum pasce in rectitudine et sanctitate
IN UNUM CONGREGANS DES OMNIBUS	TU CONIUNGENDO DES IIS OMNIBUS	Deus, DA deinde UT UNIANTUR (ܢܬܚܝܕܘܢ) TIBI OMNES
qui percipiunt	(qui accipiunt ex eo	qui participant et accipiunt
sanctis	fiat iis in) ([1]) sanctitatem	ex sacris tuis (rebus)
in repletionem spiritus sancti et confirmationem fidei in veritate	et impletionem spiritus sancti et in confirmationem fidei in veritate	
Ut te laudemus et glorificemus	Ut te glorificent et laudent	Ut tribuant tibi semper doxologiam
Etc.	Etc.	Etc.

Ap	*Se*
Oramus te, o Domine, et precamur	Propterea nos, servi tui, glorificamus te, Domine, oramus te, Domine, et precamur te
ut mittas Spiritum sanctum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem; faciat illud corpus et sanguinem Domini nostri et Dei nostri et Salvatoris nostri Iesu Christi.	ut mittas Spiritum sanctum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem; faciat illud corpus et sanguinem Domini nostri et Salvatoris nostri Iesu Christi in saeculum saeculi.
	. . . .
	Populum tuum pasce in iustitia et sanctitate
TU CONIUNGENDO DES IIS OMNIBUS	DA NOBIS, o Domine, OMNIBUS CONIUNCTIONEM
qui recipiunt ex eo	qui accipimus
ut sit illis in sanctitatem	de sanctis tuis (rebus)
et impletionem Spiritus sancti	ut impleamur Spiritu sancto et virtute
et in confirmationem fidei quae est in veritate	et robore fidei in iustitia
Ut te sanctificent et laudent	Ut in perpetuum tibi gratias agamus
Etc.	Etc.

([1]) Les mots « qui accipiunt - in » manquent dans les trois manuscrits du XV[e] siècle employés par Horner. Dans sa traduction du Sinodos, Ludolf a traduit ይምሬከ par « pariterque » *Ad Historiam aethiopicam commentarius*, 1691, p. 325; Horner l'a rendu par les mots « In joining (them) together », *The Statutes of the Apostles*, p. 41.

Du point de vue de notre présente étude, ces textes n'ont pas besoin de commentaires. Le lecteur remarquera que l'étrange subjonctif « des », qui se lit dans les anaphores éthiopiennes actuelles, leur vient en droite ligne d'une même recension, certainement très ancienne, de l'anaphore d'Hippolyte, puisqu'il se retrouve tant dans la version latine de celle-ci que dans sa version éthiopienne. Il nous parait en effet difficile. pour expliquer cette rencontre entre ces deux traductions, de supposer que le subjonctif en question aurait déjà appartenu à la rédaction grecque originale, ou encore que celle-ci aurait employé un optatif que le traducteur latin, comme l'éthiopien, ne pouvait rendre autrement que par un subjonctif. Le grec original n'a guère pu porter autre chose en cet endroit que la forme de l'impératif aoriste δός, mais c'est dans la suite qu'un copiste aura commis, en transcrivant ce passage. une erreur habituelle aux scribes de l'époque impériale, de substituer un ω à un o, transformant de cette façon l'impératif δός en une forme fort semblable à celle du subjonctif δῷς.

Un autre détail mérite notre attention. C'est la manière tout à fait singulière dont le texte du *Testamentum Domini* syriaque a cherché d'interpréter le mot grec que la version latine a rendu par « in unum congregans » et la version éthiopienne du Sinodos par « tu coniungendo ». Bref, on ne se défend pas du sentiment que dès ces temps anciens, D était devenue une formule à peu près inintelligible, qu'il fallait remplacer par une autre formule plus ou moins apparentée, ou se contenter de reproduire telle quelle.

Et pourtant, c'est précisément de cette rédaction ancienne de D que nous voudrions déduire ce qui nous parait être le sens original de **ደሚረከ ፡**, « Tu coniungendo ». Grammaticalement, nous le reconnaissons, la tâche est irréalisable : comme dans les anaphores éthiopiennes actuelles, D présente également dans ses deux rédactions anciennes un manque absolu de connexité avec le texte précédent et un défaut total de régimes pour son premier verbe. Mais, logiquement et analogiquement, l'entreprise semble possible, grâce à la présence d'un élément important que les anaphores éthiopiennes ont laissé tomber. mais qui s'est maintenu dans les anaphores d'Hippolyte et du Sinodos : la mention de l'église et de son oblation. C'est à cette mention, en effet, que nous voudrions

rattacher le mot grec correspondant à « in unum congregans » et à « tu coniungendo », au lieu de le rapporter, comme le font les anaphores éthiopiennes modernes, à ce qui suit.

Mais quel est ce mot grec? Les documents que nous citons ci-dessous, nous le suggèrent: c'est le verbe συνάγειν, que venait sans doute renforcer dans sa signification l'expression εἰς ἕν, reproduite littéralement par la version latine.

Pour donner plus de vraisemblance à notre interprétation, soumettons-la à l'épreuve de la reconstitution approximative du texte grec original. A cette rétroversion nous donnerons comme base le texte éthiopien, mais nous emprunterons à la version latine quelques éléments de caractère indubitablement archaïque. Tous les mots plus caractéristiques de notre traduction sont empruntés aux documents qui nous ont fourni le mot συνάγειν:

Δεόμεθά σου, Κύριε, καὶ παρακαλοῦμεν· καταπέμψον τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον εἰς ταύτην τὴν προσφορὰν τῆς ἐκκλησίας, εἰς ἓν [αὐτὴν ?] συνάγων. Δὸς πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῆς μεταλαμβάνουσιν ἁγίοις ὅπως γένηται αὐτοῖς εἰς ἁγιοσύνην καὶ πλήρωσιν τοῦ Πνεύματος [ἁγίου?] καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς πίστεως ἐν ἀληθείᾳ. Ἵνα δοξάσωσι καὶ αἰνέσωσί σε. Etc.

Pour confirmer notre hypothèse, comparons D et son contexte dans l'anaphore d'Hippolyte avec une prière très ancienne que nous ont conservée la *Didachè* (1), le *De virginitate* de saint Athanase (2) et l'anaphore de Sérapion (3), et dans laquelle il est demandé que, comme le pain, d'abord dispersé sur la montagne, est devenu un par sa récolte, ainsi l'église soit assemblée des confins de la terre dans le règne de Dieu. C'est surtout du texte conservé dans l'anaphore de Sérapion qu'il convient de rapprocher notre document, parce que c'est avec ce texte que celui-ci a le plus de points de ressemblance et d'analogie, non seulement du fait de leur rédaction, mais aussi de la place qu'ils occupent l'un et l'autre dans l'anaphore. La prière en question, précédée d'une phrase

(1) Chap. 9, 4, edit. F. X. Funk, *Patres apostolici*, 1901, t. I, p. 22.

(2) Chap. 13, edit. Ed. von der Goltz, TU, XXIX, ii a, Leipzig 1905, p. 47.

(3) Edit. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, p. 174.

d'introduction, joue en effet dans l'anaphore de Sérapion le rôle de première épiclèse, c'est à dire de celle qui y suit la consécration du pain :

Καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμιν καὶ ἱλάσθητι, Θεὲ τῆς ἀληθείας. Καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους.... καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

La ressemblance entre les deux documents que nous venons de comparer, peut d'autant moins s'expliquer par une simple rencontre, que tous deux appartiennent, bien que de manières peut-être différentes, à la liturgie de l'Égypte.

Dans les autres anaphores qui contiennent D, D* ou d, ces formules ne font pas partie de leur rédaction primitive, et si l'une d'elle en faisait partie, ce serait dans quelque anaphore récente rédigée sur le modèle d'une anaphore ancienne pourvue elle-même d'une de ces formules. En tout cas, toutes ces formules, malgré les variantes qu'elles ont admises, remontent à la même source, à D de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Ce qui le prouve, c'est le caractère d'addition, d'interpolation que généralement elles revêtent. 1) Ainsi dans les anaphores de Je et Ja, les meilleurs manuscrits connus, voire même tous les manuscrits, excluent D, qui a été introduite ainsi que la rubrique de la commixtion seulement dans les textes imprimés. 2) Dans Or, D précède l'épiclèse au lieu de la suivre. 3) Dans la plupart des anaphores, il n'apparait aucun lien, ni grammatical ni logique, entre D ou d et les phrases précédentes. Dans Chry, par exemple, malgré l'interprétation spéciale qu'y a reçue D — elle y est remplacée par d — il est clair qu'elle est une répétition générique et inutile de l'invocation précédente : « Faciat hunc panem participem (*ou:* communionem) corporis tui vivificantis et iterum faciat calicem participem (*ou:* communionem) sanguinis tui clementis ». Dans Je, D est séparée de ce qui précède par une clausule et un *Amen*. 4) Dans les anaphores Je et Da, et aussi, semble-t-il, dans Or et Di, D-D* fait double emploi avec la troisième partie de l'épiclèse proprement dite. 5) Dans l'anaphore Ja, D remplace la troisième partie de l'épiclèse, mais à celle-ci manque également la deuxième partie ; dans les anaphores Ma, Ath, Gré et Cyr, D joue le même rôle,

mais, dans ces formulaires, l'épiclèse proprement dite, manque totalement.

De toute cette démonstration, nous voudrions pouvoir conclure avec quelque probabilité que le régime qui conviendrait le mieux à ዴሚሬከ፡ dans la rédaction actuelle des anaphores éthiopiennes, est « sanctam tuam ecclesiam », celui-là même qui complétait le verbe εἰς ἓν συνάγων de l'anaphore d'Hippolyte, mais dont, malheureusement pour la clarté des choses, le rédacteur de Ap a omis la mention. Cette belle prière pour l'unité de l'Église ne serait pas moins opportune aujourd'hui, qu'aux premiers siècles du christianisme.

JEAN M. HANSSENS S. J.

COMMENTARII BREVIORES

L'ère de l'Ascension de Notre-Seigneur dans les manuscrits nestoriens.

L'ère de l'Ascension de Notre-Seigneur n'est connue jusqu'ici que par la *Chronographie* de Jean Malalas ([1]) et par la *Chronique pascale* ([2]). Celle-ci date du milieu du septième siècle. Jean Malalas, probablement originaire de Syrie, a écrit dans la deuxième moitié du sixième siècle ([3]).

Mais tandis que Jean Malalas ne date de l'Ascension que cinq événements de l'histoire primitive de la communauté chrétienne, et ne va pas au-delà de l'an 88 (τῷ δὲ λη΄ ἔτει μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Σωτῆρα Χριστόν) ([4]), auquel il rapporte l'invasion de la Judée par l'armée de Titus et la fin de l'indépendance juive; la *Chronique pascale* au contraire a poussé ce comput jusqu'en l'année 422 (+ 30: 452), rapportant à l'Ascension de Notre-Seigneur les principaux événements historiques des cinq premiers siècles de l'Église.

La 2e année de l'Ascension de N.-S. (τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναλήψεως τοῦ Κυρίου) Philippe baptise l'eunuque de la reine d'Éthiopie, et Pierre baptise le centurion romain Corneille avec toute sa famille ([5]). La 4e année de l'Ascension Pierre quitte Jérusalem pour se fixer à Antioche ([6]). Jérusalem est prise et les Juifs perdent l'indépendance en l'année 39-40 de l'Ascension ([7]). La mort de Jean l'évangéliste, de Polycarpe, de Cyprien et d'autres glorieux martyrs est datée de l'Ascension de Notre-Seigneur ([8]). Les premiers

(1) Cf. PG. 97.
(2) Cf. PG. 92.
(3) Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur* V (1932) p. 121-124.
(4) PG. 97, col. 393.
(5) PG. 92, col. 555.
(6) *Ibid.*, col. 557.
(7) *Ibid.*, col. 593 et 595.
(8) *Ibid.*, col. 608, 628, 660, 680, 684.

conciles également : en l'an 295 de l'Ascension eut lieu le concile de Nicée (325 de notre ère) ; en 351, le concile de Constantinople (381 de notre ère) ; en 401, le concile d'Éphèse (431 de notre ère) ; en 422, le concile de Chalcédoine (451 de notre ère) ([1]).

Si l'ère de l'Ascension n'est donc qu'amorcée dans la *Chronographie* de Jean Malalas (5 cas, jusqu'en 38), on constate à l'évidence que l'auteur de la *Chronique pascale* date systématiquement de l'Ascension de N.-S. tous les événements importants de l'Église chrétienne, supposant ou créant une ère chrétienne partant de l'Ascension (15 fois jusqu'au milieu du cinquième siècle). Dans la plupart de ces cas, observe H. Gelzer, l'année 5540 du monde est comptée comme la première année de l'Ascension ; entre notre ère et celle de l'Ascension il y a une différence de 30 années. Le même auteur ajoute cependant, qu'il y a quelques cas d'anticipation ou de recul d'une année ([2]).

L'ère du monde commence donc 5509 ans avant l'ère chrétienne. La naissance du Christ tombe le 25 décembre 5507 ; la mort du Christ, le vendredi 23 mars 5540 ; la resurrection, le 25. L'ère de l'Ascension est censée commencer 40 jours plus tard, au mois de mai 5540 ([3]).

F. K. Ginzel dans son manuel de chronologie mathématique et technique ne mentionne pas d'autres cas de l'ère de l'Ascension ([4]).

***

Un docte conférencier au dernier Congrès international des Orientalistes, tenu à Bruxelles (sept. 1938), pouvait donc être excusé de déclarer *unique* un cas de comput de l'Ascension, rencontré dans un manuscrit syriaque récemment acquis par la bibliothèque universitaire de Cambridge.

([1]) *Ibid.*, col. 704, (709 fondation de Constantinople), 769, 800, 813. — H. Gelzer enumère et examine un à un tous les cas dans son ouvrage intitulé : *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronologie* II, 1 (1885) pp. 162-167.

([2]) *Op. cit.*, p. 166 : « In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle (9) ist das Jahr der Himmelfahrt 5540 als erstes gezählt ».

([3]) Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 123.

([4]) *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* III (1914) p. 291.

Cependant le cas n'est pas unique. Ce comput se rencontre, à côté de l'ère courante des Grecs, après 1500 dans un certain nombre de manuscrits d'origine nestorienne, donc chez les Syriens Orientaux. Je ne l'ai jamais rencontré avant le seixième siècle, exception faite de ᶜAbdišoᶜ de Nisibe († 1318), qui l'emploie dans son ouvrage inédit: ܛܘܟܣܐ ܕܕܝܢܐ ܥܕܬܢܝܐ, *Ordre des Jugements ecclésiastiques* (1). Il ne se rencontre jamais chez les Syriens Occidentaux dans les manuscrits d'origine soit jacobite soit melkite.

Voici donc les cas de l'ère de l'Ascension de N.-S. relevés dans les manuscrits nestoriens.

1. Cambridge, *Add.* 1988 (2).

ܐܫܬܪܝ, ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܘܐܫܬܠܡ ܒܝܘܡ (f. 167r)
ܥܪܘܒܬܐ ◆ ܙ ◆ ܒܬܫܪܝܢ ܩܕܡܝܐ ܕܫܢܬ ◆ ܫܢܬ ܐܠܦ
ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܝܘܢܝܐ:
ܐܘ ܒܝܬ ܡܩܕܘܢܝܐ ◆ ※ ◆ ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ
ܘܐܠܗܢ ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܬܡܢܐ ◆

« Ce livre (des Chirotonies, ou Pontifical) fut terminé et achevé le vendredi, 7 de *Tešri* premier ⟨Octobre⟩ de l'an 1870 d'Alexandre, fils de Philippe le Grec ou Macédonien, — de l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, l'an 1528 ».

Le mois d'octobre 1870 des Grecs correspond à l'année 1558 de notre ère. Entre notre ère et l'ère de l'Ascension il y a donc 30 années de différence. Entre l'ère des Séleucides et l'ère de l'Ascension (1870-1528) il y a une différence de 342 années.

D'après la suite du colophon (f. 167v) ce livre fut commencé au couvent de Rabban Hormizd près d'Alqoš, et achevé au couvent de Mar Augen à Mᶜarrē près de Nisibe, (f. 168r) aux jours de Mar Šemᶜon Catholicos Patriarche; il fut écrit par Išoᶜiahb, métropolite de Nisibe, Mardin et Arménie, (f. 168v) pour son propre usage et profit, assisté par le prêtre Selaiman de Teleskof près de Mossoul, et par le moine ᶜAbdalmesiḥ.

(1) Une traduction latine de cet ouvrage vient de paraître dans les « Fontes » de la Codification Orientale Ser. II, fasc. 15 (1940).

(2) Cf. W. Wright, *A catalogue of the Syriac Mss. preserved in the library of the University of Cambridge* I (1901) p. 356-360. Une photographie de ce manuscrit est à ma disposition.

2. — Mossoul, *Cod.* 55 ([1]).

ܐܬܟܬܒ ܘܐܫܬܠܡ ܒܝܘܡ ܬܠܬ ܒܫܒܐ : (f. 314r)
ܒܫܒܥܐ ܒܬܫܪܝ ܩܕܝܡ : ܙ : ܒܗ ✣ ܫܢܬ ܐܠܦ
ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܫܥ . ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ
ܝܘܢܝܐ : ܐܘܟܝܬ ܡܩܕܘܢܝܐ • ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ
ܘܐܠܗܢ . ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥ ✣

Ce livre des Chirotonies ou Pontifical « fut écrit et achevé le mardi, 7 de *Tešri* premier ⟨Octobre⟩ de l'an 1879 d'Alexandre, fils de Philippe le Grec ou Macédonien, — de l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, l'an 1537 ».

Le mois d'octobre 1879 des Grecs correspond à l'année 1567 de notre ère; il y a donc 30 ans de différence entre notre ère et celle de l'Ascension (1567-1537).

Ce volume fut écrit à Gazerthe aux jours du patriarche Élie (f. 314v) et de Mar Joseph, évêque métropolitain de Gazerthe, par ʿAṭaïa qui est Iahballaha (ܥܛܝܐ ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܝܗܒ ܐܠܗܐ), fils du prêtre Faradj Maqdᵉšaïa, fils du šamaš Marc d'Alqoš, par les soins (f. 315r) de Mar Ḥᵉnanišoᶜ, évêque métropolitain, gardien du trône, frère du Catholicos.

3. — Kerkouk, *Cod.* 15 ([2]).

Ce pontifical partiel, comprenant la consécration de l'autel avec huile, et les chirotonies jusqu'à la prêtrise et la vestition des moines, a été achevé le 11 décembre 1880 d'Alexandre, le troisième lundi de l'Avent (l'an 1568 de notre ère), l'an 1569 (ܐܢܣܛ) de la naissance de Notre-Seigneur; de l'Ascension du Christ l'an 1538. Écrit, comme le volume précédent, à Gazerthe par Iahballaha, fils du prêtre Faradj Maqdᵉšaïa, pour Mar Ḥᵉnanišoᶜ, gardien du trône.

([1]) Cf. A. Scher, *Notice sur les mss. syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul* (Extrait de la *Revue des Bibliothèques,* octobre-décembre 1907) p. 19-20. Je dispose également d'une photographie de ce manuscrit, ainsi que d'une copie faite par le *šamaš* jacobite Matthi, *fils de Paul,* Mossouliote, achevée le 3 janvier 2229 des Grecs (1918 de notre ère).

([2]) *Catalogue des mss. syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque de l'archevêché chaldéen de Kerkouk* (*Iraq*). (Extrait de *Orientalia Christiana Periodica,* 1939) p. 15.

Entre notre ère et l'ère de l'Ascension il y a exactement 30 années de différence (1568-1538).

— Il faut remarquer ici, que l'on ne rencontre jamais l'ère de la naissance de Notre-Seigneur dans les anciens manuscrits nestoriens écrits en Mésopotamie ([1]). Sous l'influence des Latins, les Syriens orientaux unis à Rome ont adopté notre ère aussi bien au Malabar ([2]) qu'à Diarbékir-Amida ([3]). Il est donc loin d'être sûr, que le scribe de *Kerkouk cod.* 15, Iahballaha, fils du prêtre Faradj, a voulu suivre *notre* ère, en parlant de la naissance du Christ. Son chiffre d'ailleurs serait inexact. Et, détail plus inexplicable encore, entre la naissance et l'ascension il n'y aurait que 31 ans (1569-1538).

4. — Diarbékir (Amida), *Cod.* 59 ([4]).

Il s'agit encore d'un Pontifical bien complet.

ܐܫܬܪܝ܇ ܗܟܝܠ ܘܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܟܢܘܫ (f. 177v)
ܐܒ : ܠܐ : ܒܗ ܒܝܘܡ ܐܪܒܥܒܫܒܐ ܕܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܫܥܡܐܐ
ܘܬܡܢܐܝܢ ܠܝܘܢܝܐ ܘܠܡܣܠܩܗ ܕܡܪܢ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐܐ
ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܡܢܝܐ...

([1]) Comme l'exception confirme la règle, je trouve enfin un manuscrit du seizième siècle, d'origine nestorienne certaine, qui porte entre autres la date de la naissance de N.-S. Il s'agit du *cod. syr.* 31 du *British Museum*. Cf. J. Forshall, *Cat. codd. mss. or. qui in Museo Britannico asservantur*; P. I. *codices syriacos complectens* (Londres 1838) pp. 53-54. Cet évangéliaire a été écrit dans le pays de Gazerthe sous Mar Elia, patriarche nestorien, le 11 Elul (sept.) 1885 des Grecs (1574 de notre ère), de la naissance du Christ l'an 1575, l'an 981 des Arabes, l'année 7066 de la création du monde. Le scribe est un docte et il l'a prouvé: il connait toutes les ères... Il suffira d'observer ici que l'année de la naissance du Christ qu'il donne, ne correspond pas à notre ère, mais à l'ère de la naissance supposée dans Kerkouk 15.

([2]) Cf. *Vat. syr.* 2-3-4, trois tomes de l'Ancien Testament, écrits au Malabar en 1556-58 ; de même *Vat. syr.* 85, un *Kaškul* écrit en 1562 de notre ère. I. S. Assemani, *Bibl. Ap. Vat. Codices Syriaci*, pp. 6, 8, 9 et 476.

([3]) Voyez p. ex. un autographe de Joseph I d'Amida, *Brit. Mus. Cod. syr.* 305 écrit en 1683 de notre ère. W. Wright, *Catalogue of Syriac. Mss. in the British Museum acquired since the year 1838*, I (1870) p. 237-239.

([4]) Cf. A. Scher, *Notice sur les mss. syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, *Journal Asiatique* S. X, t. 10 (1907), p. 357-359, l'auteur omet la date de l'Ascension de N.-S. — Ce volume se trouve aujourd'hui au patriarcat de Mossoul ; cf. *Le Muséon* (Louvain) t. 50 (1937) p. 349.

« Ce livre (des Chirotonies) fut donc terminé et achevé le mercredi 31 août 1880 des Grecs, l'an 1538 de l'Ascension de Notre-Seigneur ».

L'année 1880, mois d'août, des Grecs correspond à l'année 1569 de notre ère; on notera donc ici une différence de 31 années entre notre ère et celle de l'Ascension (1569-1538).

Le volume (f. 178r) fut écrit au couvent de saint Jean l'Égyptien, frère naturel et spirituel de Mar Aḥa, au village de ʿAzouria, aux jours de Mar Elia Catholicos Patriarche d'Orient, et aux jours de notre père béni Mar Gabriel, évêque de Gazerthe, (f. 178v) par le prêtre Joseph, fils du prêtre Ioḥannan. En appendice sont ajoutées quelques prières, quelques notes sur le calendrier, des *ḥoutamè*; puis au f. 200r il y a un nouveau colophon plus bref: Achevé en l'année 1880 des Grecs (1568/9 de notre ère), l'année 1538 de l'Ascension de Notre-Seigneur.

5. — Notre-Dame des Semences (Alqoš), *Cod.* 21 ([1]).

On fait mention ici de ce magnifique Évangéliaire, écrit en stranguéli et mesurant 57 cm. sur 37, pour rester fidèle à l'ordre chronologique. Il fut écrit à Gazerthe par le même ʿAṭaïa ou Iahballaha, qui a écrit les numéros 2 et 3. Il fut achevé le 24 décembre 1883 (1571 de notre ère), l'an 1541 de l'Ascension.

6. — Borgia *syr.* 169 ([2]).

Autre Évangéliaire écrit en stranguéli par le même ʿAṭaïa.

(f. 133a) ܐܫܬܪܝ، ܗܟܝܠ ܘܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ... ܒܝܪܚܐ
ܟܢܘܢ ܩܕܝܡ ܀ ܝܗ ܀ ܒܗ ܀... ܕܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܡܐܐ
ܘܬܡܢܐܝܢ ܘܬܡܢܝܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܒܪ̈ܝܟܐ ܀ ܘܠܫܘܠܡܗ
ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܀ ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐܐ
ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܫܬ...

([1]) Cf. *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de N.-D. des Semences* (Rome, *Angelicum*, 1929) p. 11 sq. — Le renseignement sur la présence de la date de l'Ascension en ce ms. est dû à *Achona* Iahballaha, moine de N.-D. des Semences.

([2]) Cf. A. Scher, *Notice sur les mss. syriaques du Musée Borgia, Journal Asiatique* S. X, t. 13 (1909) p. 284. — Le colophon est reproduit et traduit en latin par S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam* (1902) p. 519-525 (en note); cf. etiam *Oriens Christianus* I, 1901, p. 352 n.

« Ce livre fut donc terminé et achevé le 15 décembre..... en l'année 1888 des Grecs (1576 de notre ère), l'an 1546 de l'Ascension du Christ notre Seigneur et notre Dieu ». Exactement 30 années entre notre ère et l'ère de l'Ascension (1576-1546), comme dans le cas précédent (1571-1541).

Le volume fut écrit du temps de Mar Elia Catholicos Patriarche d'Orient, et de Mar Gabriel métropolite de Gazerthe, par le même prêtre et *maqd^ešaïa* (pèlerin aux Lieux-Saints) ʿAṭaïa, fils du prêtre Faradj, fils du diacre Marc, originaire d'Alqoš, mais demeurant à Gazerthe; écrit sur l'ordre de Mar Elia Asmar Ḥabib [1], métropolite d'Amida (Diarbékir) pour l'Église des Nestoriens à Jérusalem.

7. — ALQOŠ. Le prêtre Djibraïl Piero-Qoda d'Alqoš m'écrit qu'il y a à l'Église paroissiale un évangéliaire daté du 3 juillet 1896 (1585 de notre ère), l'an 1554 de l'Ascension de Notre-Seigneur. — Ici il y a donc 31 années de différence entre notre ère et l'ère de l'Ascension, comme au n° 4.

8. — JÉRUSALEM, *Cod.* 1 [2]. Encore un évangéliaire.

ܐܫܬܪܪ، ܗܟܝܠ ܘܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܠܐ ܚܝܐ
ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܣܓܝܕܐ ܒܚܡܫܐ ܒܝܪܚܐ ܐܒ ܀ ܝܕ ܀ ܒܗ ܀ ܒܝܘܡ
ܫܥܒܥܒܐ ܒܪܡܫܐ ܕܕܘܟܪܢܐ ܕܡܪܬܝ، ܡܪܝܡ ܕܗܘܐ
ܒܠܠܝܗ. ܕܗܘܐ ܢܘܗܪܐ ܀ ܕܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ
ܒܝܘܢܝܐ ܒܪܒܐ ܀ ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ
ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܚܡܫܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܬܡܢܝܐ...

« Ce livre plein de vie de l'Évangile adorable fut donc terminé et achevé le jeudi 14 août, veille de la commémoraison de Dame

[1] Catholique, sacré évêque par le patriarche JEAN SOULAQA le 19 nov. 1553. Cf. *Angelicum* VIII (1931) 187-199.

[2] Cf. J. B. CHABOT, *Notice sur les mss. syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem*, *Journal Asiatique* S. IX, t. 3 (1894) p. 92-132 (Extrait, p. 7). Je dois le texte syriaque à l'obligeance du Rév. P. A.-S. MARMADJI, O. P., professeur à l'École Biblique et Archéol. française de Jérusalem. Le volume ne fut pas écrit « dans le monastère de Saint-Hormizd à Alqoš », comme on lit dans la *Notice...*, mais « à Alqoš, situé dans le voisinage de Rabban Hormizd », formule stéréotypée quand il s'agit d'Alqoš « le village béni du prophète Nahum ». Le volume fut écrit non par Georges « fils du bienheureux prêtre Israël », comme on lit dans la même *Notice...*, mais bien « fils de feu le prêtre Israël ».

Marie, qui tombe au milieu de ce mois (à la mi-août), de l'année 1990 des Grecs bénis; de l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, l'an 1648 ».

L'année des Grecs 1990, mois d'août, correspondant à l'année 1679 de notre ère, il y a donc encore une fois 31 années de différence entre notre ère et l'ère de l'Ascension (1679-1648).

Écrit à Alqoš pour le monastère de Jérusalem par le prêtre Ghiwarghis, fils de feu le prêtre Israël, fils du prêtre Hormizd, fils du prêtre Israël d'Alqoš.

9. — ᶜAQRA, *Cod.* 5 (1).

Évangéliaire, comme les quatre volumes précédents, achevé le 5 novembre de l'an 2010 des Grecs (1968 de notre ère), l'an 1668 de l'Ascension de Notre-Seigneur. — Donc 30 années de différence entre notre ère et celle de l'Ascension (1698-1668).

Écrit à Alqoš sous Mar Elia patriarche, et Mar Išoᶜiahb gardien du trône, par le prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élie, à la demande du prêtre Gauro (= Gabriel) et du *raïs* Šemᶜon du Nērēm.

10. — ᶜAQRA, *Cod.* 28 (2).

Ḥudra écrit vers 1730 par le *šamaš* Ialda, fils du prêtre ᶜAbdišoᶜ, fils du prêtre Ḥadbešabba, fils du prêtre Israël d'Alqoš. Le colophon est en partie disparu; mais on peut encore lire: « de l'Ascension de N.-S. l'an 1700 . . . », la dizaine semble disparue.

11. — MAR IAᶜQOUB. Le R. P. Cadart, O. P., m'écrit qu'il a à l'Église un évangeliaire, mesurant 43 cm. sur 25, de 196 pages, divisées en deux colonnes, écrit par le prêtre Élie, fils du prêtre Ialda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élie, fils de Daniel d'Alqoš.

Il fut achevé à Alqoš le dernier jour d'août, samedi du dernier dimanche de l'été selon le rite nestorien, en l'année 2034 des Grecs (1723 de notre ère), l'année 1692 de l'Ascension de Notre-Seigneur. Encore une fois 31 ans de différence entre notre ère et l'ère de l'Ascension.

(1) *Catalogue des mss. syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de ᶜAqra (Iraq).* (Extrait de *Orientalia Christiana Periodica,* 1939) pag. 8.

(2) *Ibid.*, p. 17-18.

12. — Cambridge, *Or.* 1294 ([1]).

Ḥudra très détérioré surtout au commencement, mais dont le colophon est heureusement conservé.

(fol. 122[a]) ܫܠܡ ܒܥܘܕܪܢ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ
ܕܚܘܕܪܐ ܕܟܠܗ ܫܢܬܐ ܀ ܒܝܘܡ ܫܒܬܐ ܀ ... ܒܝܪܚܐ ܒܪܝܟܐ
ܬܫܪܝ ܐܚܪܝ ܀ ܘ ܀ ܒܗ ܀ ܕܫܢܬ ܬܪܝܢ ܐܠܦܝܢ ܘܐܪܒܥܝܢ
ܘܬܡܢܝܐ ܠܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܝܘܢܝܐ ܀
ܘܠܡܣܩܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܘܐܠܗܢ ܀ ܫܢܬ ܐܠܦ
ܘܫܒܥܡܐܐ ܘܫܬ ...

« Ce livre du *Ḥudra* pour toute l'année est achevé, par le secours de notre Seigneur et notre Dieu, le samedi 6 du mois béni de *Tešri* second (novembre) de l'année 2048 du roi Alexandre, fils de Philippe le Grec, et de l'Ascension du Christ, notre Seigneur et notre Dieu, l'année 1706 ».

Le mois de novembre 2048 des Grecs correspond à l'année 1736 de notre ère. Il y a donc de nouveau exactement 30 années entre notre ère et celle de l'Ascension (1736-1706).

Le volume a été écrit par le prêtre Joseph, fils du prêtre Ghiwarghis (cf. n. 8), fils du prêtre Israël en partie à Alqoš, en partie au couvent de Rabban Hormizd.

Il faut noter que ce colophon relativement tardif, s'éloigne de la formule traditionnelle constatée jusqu'ici. Cette remarque vaut aussi pour le manuscrit suivant. La tradition va se perdre, et les scribes n'en ont plus le sens exact : l'essai, en Orient, d'une ère chrétienne de l'Ascension, fondée par une minorité, n'a pas eu de succès, probablement aussi à la suite de l'introduction, vers cette époque, de l'ère romaine catholique.

13. — ʿAqra (Ḥerpa), *Cod.* 3 ([2]).

Nouveau Testament, lacuneux au commencement et à la fin. Le colophon est conservé et se lit au cah. 27 f. 5[r].

ܫܠܡ ܗܢܐ ܘܫܘܡܠܝܐ ܒܝܘܡܐ ܬܪܝܢܒܫܒܐ ܬܡܘܙ : ܠܐ :
ܒܗ : ܕܫܢܬ ܬܪܝܢ ܐܠܦܝܢ ܘܫܬܝܢ ܘܫܒܥ ܠܡܣܩܬܗ ܕܡܪܢܐ .

([1]) Cf. A. E. Goodman, *The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge* (From the *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1939) p. 583-4.

([2]) Cf. *catalogue* cité à la page 239.

ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ : ܫܢܬ : ܐܠܦ ܘܫܒܥܡܐܐ
ܘܥܣܪܝܢ ܘܐܪܒܥ ܀

Ce livre « prit terme et fin le 31 du mois béni de Tammouz ⟨juillet⟩ de l'année 2067 de l'ère des Grecs, et de l'Ascension du Christ notre Seigneur l'an 1724 ».

L'année 2067, juillet, des Grecs correspond à l'année 1756 de notre ère. Ici il y a donc erreur: 32 ans de différence entre notre ère et l'ère de l'Ascension (1756-1724).

Le volume fut écrit à Alqoš du temps de Mar Elia Catholicos Patriarche d'Orient, et de Mar Išoʿiahb métropolite, gardien du trône, par le prêtre Ialda, fils du prêtre ʿAbdišoʿ, fils du prêtre Khaušābā ⟨= Ḥadbešabba⟩, à la demande du fidèle Joseph, fils de Mattē du village de Ḥardes, pour l'église de la sainte Vierge du même village.

14. — Mossoul, *Cod.* 26 [1].

Colophon de l'ouvrage de Ioḥannan bar Penkaïē intitulé: *Livre du principe des mots*, ܟܬܒܐ ܕܪܝܫ ܡ̈ܠܐ, édité par A. Mingana [2].

ܐܫܬܠܡ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܠܐ ܚ̈ܝܐ : ܒܬܪܥܣܪ ܒܝܪܚܐ
ܬܫܪܝܢ ܩܕܝܡ : ܡܒ : ܒܗ ... ܕܫܢܬ ܬܪܝܢ ܐܠܦ̈ܝܢ ܘܡܐܐ
ܘܬܡܢܝܢ ܘܫܬ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܝܘܢ̈ܝܐ : ܘܠܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ ܐܠܦ
ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ...

« Ce livre plein de vie fut achevé le 12 du mois béni de *Tešrin* premier ⟨octobre⟩ de l'an 2186 des Grecs, de l'Ascension de Notre-Seigneur l'an 1840 ». Copie d'un volume ancien daté de 1573 des Grecs (1261/2 p. C.).

(1) Cf. A. Scher, *Notice sur les mss. syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul*, *Revue des Bibliothèques*, oct.-déc. 1907 (Extrait, p. 13).

(2) *Sources syriaques* (1908) II. *Bar Penkayē*, p. 171. — La première partie de cet ouvrage contient une chronique ancienne, que Mingana attribue à Mšiha Zekha, cf. p. XI et renvoi à la p. 49. Le titre qu'on lit ici en note: ܟܬܒܐ ܕܐܩܠܣܝܣܛܝܩܝ ܕܡܫܝܚܐ ܙܟܐ, Histoire ecclésiastique de Mšiha Zekha, ne figurait pas dans le manuscrit primitif, mais a été écrit en marge, à la demande de Mingana, par le moine Joseph-Dadišoʿ Naggiar, qui ne soupçonnait pas du tout qu'il se prêtait à une supercherie littéraire, mais qui voulait simplement prouver qu'il savait écrire en stranguéli antique.

Le mois d'octobre 2186 des Grecs correspond à l'année 1874 de notre ère ([1]). Entre notre ère et l'année 1840 de l'Ascension il y aurait donc 34 années de différence.

Le scribe récent, très probablement catholique, a fait un comput personnel en se basant sur l'ère chrétienne de la Naissance: de celle-ci à la mort de Notre-Seigneur il y a compté 33 ans et demi; la 34e année serait donc l'année de l'Ascension. On peut négliger ce cas et d'autres de ce genre que l'on m'a communiqués, d'ailleurs trop récents et qui ne se rattachent aucunement à la tradition précédente. J'ai même sous les yeux une copie de *Mossoul* 55, faite par le šamaš jacobite Matthi bar Paolos, — le fameux scribe de Mingana, — qui identifie purement et simplement l'ère de l'Ascension avec notre ère de la Naissance: « A été achevé ce livre le 3 janvier 2229 des Grecs ⟨= 1918 de notre ère⟩, l'an 1918 de l'Ascension du Christ . . . ». Il est par trop évident que l'on ne doit tenir aucun compte de ces fantaisies de scribes modernes, qui prétendent imiter les formules antiques sans y rien comprendre.



Toutes les données précédentes sont résumées dans les deux tableaux suivants, qui éclaireront nos conclusions.

([1]) C'est par distraction sans doute que MINGANA a écrit que ce volume de Mossoul fut achevé en 1840 (*op. cit.*, p. VIII).

MANUSCRIT	DATE	CONTENU	SCRIBE	LIEU
Cambr., ad. 1988	1558	Pontifical	Išo'iahb, métrop. de Nisibe	Alqoš-Nisibe
Mossoul, 55	1567	»	'Aṭaïa-Iahballaha	Gazerthe
Kerkouk, 15	1568	»	»	»
Diarbékir, 59	1569	»	pr. Joseph	'Azouria-Gazerthe
N.-D. des Sem., 21	1571	Évangéliaire	'Aṭaïa-Iahballaha	Gazerthe
Borgia syr., 169	1576	»	»	»
Alqoš (égl. par.)	1585	»	?	?
Jérusalem, 1	1679	»	pr. Ghiwarghis	Alqoš
'Aqra, 5	1698	»	pr. Ialda f. du pr. Daniel	»
'Aqra, 28.	1730 (?)	Ḥudra	š. Ialda f. du pr. 'Abdišo'	»
Mar Ia'qoub	1723	Évangéliaire	pr. Élie f. du pr. Ialda (n. 9)	»
Cambr., or. 1294	1736	Ḥudra	pr. Joseph f. du pr. Ghiw. (n. 8)	»
'Aqra (Ḥerpa), 3	1756	Nouveau Testament	pr. Ialda f. du pr. 'Abdišo'	?
Mossoul, 26	1874	Livre du pr. d. mots	?	?

RAPPORT DES DIFFÉRENTES ÈRES

GRECS	P. CHR.	ASC.	GR. À ASC.	P. CHR. À ASC.
1. — 7 oct. 1870	1558	1528	342	30
2. — 7 oct. 1879	1567	1537	342	30
3. — 11 déc. 1880	1568	1538	342	30
4. — 31 août 1880	1569	1538	342	31
5. — 24 déc. 1883	1571	1541	342	30
6. — 15 déc. 1888	1576	1546 .	342	30
7. — 3 juillet 1896	1585	1554	342	31
8. — 14 août 1990	1679	1648	342	31
9. — 5 nov. 2010	1698	1668	342	30
11. — 31 août 2034	1723	1692	342	31
12. — 6 nov. 2048	1736	1706	342	30
13. — 31 juillet 2067	1756	1724	343	32
14. — 12 oct. 2186	1874	1840	346	34

Ce sont là les seuls cas de l'ère de l'Ascension, que j'ai relevés en parcourant les catalogues de manuscrits syriaques existant en Europe et en Orient. En examinant les manuscrits de N.-D. des Semences, mon attention n'avait pas encore été attirée sur ce point ; il est donc possible que j'ai omis des cas en rédigeant le catalogue de la bibliothèque de ce couvent. Je crois que la même remarque doit être faite pour les catalogues de Mgr Addaï Scher, de Mingana et d'autres. Malgré ces inévitables lacunes, les conclusions suivantes sont solidement appuyées.

L'ère de l'Ascension ne se rencontre que dans les manuscrits des Syriens Orientaux, écrits en Mésopotamie, et en particulier chez les

Nestoriens. Elle se rencontre pendant trois siècles environ du XVIe au XVIIIe siècle, dans des manuscrits surtout liturgiques écrits à Gazerthe et à Alqoš, les deux centres religieux et littéraires les plus actifs de l'église nestorienne à cette époque.

Elle apparaît d'abord en 1558 dans un magnifique Pontifical (Cambr. add. 1988) écrit par Mar Išoʿiahb, métropolite de Nisibe, de Mardin et d'Arménie; elle est employée ensuite par le fameux calligraphe ʿAṭaïa = Iahballaha, fils du prêtre Faradj Maqdassi, également dans deux Pontificaux écrits pour le métropolite Mar Hᵉnanišoʿ, gardien du trône ; puis encore dans un beau Pontifical écrit pour Mar Gabriel, évêque de Gazerthe : tous ces Pontificaux représentent la même tradition liturgique et littéraire (1). L'impulsion semble donc avoir été donnée par ces différents Pontificaux, destinés aux membres du haut clergé et faisant loi comme leurs destinataires; ils furent tous écrits entre 1558 et 1569. L'initiative en viendrait, pour autant que nous puissions en juger par les cas relevés, d'un membre du haut clergé, Mar Išoʿiahb métropolite de Nisibe.

L'ère de l'Ascension se trouve ensuite dans six Évangéliaires, dont les deux premiers furent écrits en 1571 et 1576 par le scribe ʿAṭaïa = Iahballaha susmentionné, dans deux *Ḥudra* et dans un Nouveau Testament. Les deux Ialdas, fils de Daniel (n. 9), et fils de ʿAbdišoʿ (n. 10 et 13), Élie fils de Ialda Daniel (n. 11), ainsi que le prêtre Ghiwarghis d'Alqoš (n. 8) et son fils Joseph (n. 12) sont tous des calligraphes alqochiens très connus.

La différence entre l'ère de l'Ascension et l'ère d'Alexandre est, 11 fois sur 13, de 342 années. Le nº 10 n'a pas de date. Au nº 13 il y a une faute certaine, — ce qui n'est pas rare dans les colophons; au lieu de 1724, il faudrait lire 1725 après l'Ascension. Quant au n. 14, il n'entre pas en ligne de compte, comme il a été dit plus haut. Il est donc certain qu'il y a 342 ans de différence entre l'ère des Séleucides et l'ère chrétienne de l'Ascension.

Quant au rapport de cette ère de l'Ascension à notre ère *post Christum natum*, la différence est de 30/31 ans. Sept fois sur 11 ce rapport est exprimé, dans le tableau précédent par le nombre 30, parce que l'ère d'Alexandre commence le 1er octobre 312 avant notre ère : et dans ces 7 cas on est après le 1er octobre. Tandis que aux numéros 4, 7, 8 et 11 le rapport entre notre ère *p. Chr.* et l'ère

(1) Cf. *Projet d'édition du Pontifical des Syriens Orientaux*, *Ephemerides liturgicae A. II.* 1939, p. 3-12.

de l'Ascension est exprimé par le nombre 31, parce qu'on est au-delà du premier janvier, quand la différence entre notre ère et celle d'Alexandre est de 311 années.

***

Sous quelle influence est-ce que ce comput de l'Ascension apparaît dans les manuscrits nestoriens au seixième siècle?

On ne peut guère songer à une influence directe des chronographes grecs, qui d'ailleurs n'ont jamais été traduits en syriaque. L'église nestorienne a eu son dernier grand écrivain, historien et canoniste, dans la personne de ʿAbdišoʿ de Nisibe († 1318). Deux siècles plus tard, au moment de la décadence la plus profonde, due au népotisme et à l'avarice de la famille patriarcale, un mouvement de réforme se fit jour, qui aboutit à la libre élection du patriarche Jean Soulaqa, moine de Rabban Hormizd près d'Alqoš (en 1552). C'est à ce mouvement de réforme, semble-t-il, que l'on doit les Pontificaux de Cambridge, Mossoul, Kerkouk et Diarbékir, tous datés de l'Ascension. De ces Pontificaux l'ère de l'Ascension passe aux Évangéliaires, grâce au célèbre calligraphe ʿAṭaïa - Iahballaha, originaire d'Alqoš. Les scribes trouvèrent ce comput dans le principal ouvrage canonique de ʿAbdišoʿ de Nisibe intitulé : ܛܘܟܣܐ ܕܕܝܢܐ ܥܕܬܢܝܐ, *Ordre des Jugements ecclésiastiques*. Au chapitre dix du premier traité *(memrā)* l'auteur donne une chronologie biblique et ecclésiastique (ܫܘܪܒܐ ܕܙܒܢܐ). Non seulement il y fait lui-même emploi de l'ère de l'Ascension, mais il y détermine encore le rapport entre l'ère des Séleucides et l'ère de l'Ascension, rapport qui est exactement celui que nous avons constaté dans les manuscrits décrits plus haut.

De la naissance de Notre-Seigneur jusqu'à son ascension ʿAbdišoʿ compte trente-trois ans et six mois. Notre-Seigneur souffrit, mourut, ressuscita et *monta au ciel en l'année 342 d'Alexandre* (*Vat. syr.* 520, f. 39ᵃ):

ܡܢ ܡܘܠܕܗ ܗܟܝܠ ܕܡܪܢ ܘܥܕܡܐ ܠܣܘܠܩܗ : ܬܠܬܝܢ
ܘܬܠܬ ܫܢܝܢ ܘܫܬܐ ܝܪܚܝܢ ܗܘܝ... ܚܫ ܕܝܢ ܘܡܝܬ ܘܩܡ ܘܣܠܩ
ܠܫܡܝܐ ܒܫܢܬ ܬܠܬܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ

Les évangiles sont datés de l'Ascension de Notre-Seigneur.

Matthieu l'évangéliste écrivit son évangile à Antioche en hébreu 7 années après l'Ascension de N.-S. — Marc écrivit à Rome en langue romaine 15 années après l'Ascension de N.-S. — Luc écrivit en grec à Alexandrie 30 années après l'Ascension de N.-S. — Jean l'évangéliste écrivit en grec à Éphèse 50 ans après l'Ascension de N.-S., et il mourut 78 ans après l'Ascension, c'est-à-dire en l'année 410 d'Alexandre (lisez 420; 342 + 78) ([1]).

Le synode de Nicée est également daté de l'Ascension ainsi que le commencement de l'hégire.

Le synode des 318 ⟨Pères⟩ eut lieu en l'an 636 ⟨des Grecs; 325 de notre ère⟩ grâce à l'ami de Dieu Constantin, roi victorieux, en l'année 283 (*lisez* 293) et demie après l'Ascension de Notre-Seigneur ([2]).

([1]) *Vat. syr.*, 520 f. 39[a-b]:

(*a*) ܡܬܝ ܕܝܢ ܐܘܢܓܠܣܛܐ ܒܬܪ ܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ ܒܫܒܥ ܫܢܝܢ :
ܐܟܬܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܕܝܢܬܐ : ܒܠܫܢܐ
ܥܒܪܝܐ .

ܡܪܩܘܣ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ ܐܟܬܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ
ܒܪܗܘܡܐ ܡܕܝܢܬܐ : ܒܬܪ ܚܡܫܥܣܪܐ ܫܢܝܢ ܕܣܘܠܩܗ
ܕܡܪܢ : ܒܠܫܢܐ ܪ̈ܗܘܡܝܐ .

ܠܘܩܐ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ ܐܟܬܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ (*b*) ܒܫܢܬܐ
ܕܬܠܬܝܢ ܕܒܬܪ ܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ : ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܒܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ .

ܝܘܚܢܢ ܐܘܢܓܠܝܣܛܐ ܐܟܬܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܝܠܗ ܒܫܢܬܐ
ܕܚܡܫܝܢ ܕܒܬܪ ܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ : ܒܐܦܣܘܣ ܡܕܝܢܬܐ
ܒܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ ܀ ܘܫܟܒ ܒܫܢܬܐ ܕܫܒܥܝܢ ܘܬܡܢܐ : ܕܒܬܪ
ܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ : ܕܐܝܬܝܗ̇ ܫܢܬ ܐܪܒܥܡܐܐ ܘܥܣܪ(ܝܢ
ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ .

([2]) (*Ibid.* f. 40[a]) ܣܘܢܗܕܘܣ ܕܬܠܬܡܐܐ ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܗܘܬ
ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ . ܒܝܕ ܪܚܡ ܐܠܗܐ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ . ܒܫܢܬܐ ܕܡܐܬܝܢ ܘܬܡܢܝܢ
(*lisez* ܘܬܫܥܝܢ) ܘܬܠܬ ܫܢܝܢ ܘܦܠܓܗ̇ : ܕܒܬܪ ܣܘܠܩܗ ܕܡܪܢ .
(*La Chronique pascale:* 295 de l'Ascension; cf. supra p 234).

La domination des Arabes commença en 733 (*lisez* 933) d'Alexandre. De l'Ascension du Christ jusqu'au commencement de la domination des Arabes ⟨jusqu'à l'hégire⟩ il y a 587 années (1).

L'accord entre ʿAbdišoʿ de Nisibe et les colophons de nos manuscrits nestoriens sur la date de l'Ascension placée en l'an 342 est donc certain.

Si l'on consulte au contraire d'autres auteurs nestoriens au sujet de la chronologie de la vie de Notre-Seigneur, on constate la plus grande incertitude et le désaccord le plus complet.

Tandis que ʿAbdišoʿ place la naissance de N.-S. en l'an 310 (= 309/310) d'Alexandre (2), l'apocryphe intitulé « Caverne des Trésors » (du VIe siècle) place le même événement en l'an 303 d'Alexandre (3), Išoʿdad de Mero (IXe siècle) le place en 307 (4), et Simeon de Šanqlawa (XIIe siècle) en 303, assignant expressément l'année 337 à l'Ascension ; mais, ajoute-il, d'autres placent l'annonciation en 316 (5).

Ce désaccord des chronographes nestoriens confirme indirectement la dépendance de nos manuscrits de la chronologie de ʿAbdišoʿ de Nisibe.

***

Inutile d'ajouter que l'ère de l'Ascension n'a jamais été courante chez les Syriens Orientaux. Ce fut une création ou fantaisie de quelques clercs lettrés, peut-être une velléité de créer une ère chrétienne

(1) (*Ibid.* f. 41b) ܫܩܠܬ ܫܘܪܝܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܛܝܝܐ ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ (*lisez* ܬܫܥܡܐܐ) ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܠܬ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ܀ ܡܢ ܣܘܠܩܗ ܕܡܢ ܕܡܫܝܚܐ ܘܥܕܡܐ ܠܫܘܪܝ ܡܠܟܘܬܐ ܕܛܝܝܐ܂ ܚܡܫܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܫܒܥ ܫܢܝܢ܀

(2) (*Ibid.* f. 37b) ܡܢ ܫܘܪܝ ܡܢܝܢܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܥܕܡܐ ܠܡܘܠܕܗ ܕܡܫܝܚܐ : ܬܠܬܡܐܐ ܘܬܫܥ ܫܢܝܢ܀

(3) Cf. E. A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures* (1927) p. 265.

(4) *Horae Semiticae* V, 1 (Cambridge 1911) p. 15.

(5) Cf. Fr. Müller, *Die Chronologie des Simeon Šanqlawaja* (Leipzig, 1889) p. 25-27.

à l'instar des chrétiens d'Occident, en opposition à l'ère musulmane de l'hégire. En tout cas, l'ère de l'Ascension, qui a eu quelque vogue de 1550 à peu près à 1700, disparut dans le courant du XVIII[e] siècle, probablement à la suite de l'introduction, chez les Nestoriens convertis, de notre ère vulgaire, qui pénètre de plus en plus en Orient, surtout dans les services publics, grâce au contact plus fréquent avec l'Occident.

Rome, 16 mai 1940.

J.-M. VOSTÉ, O. P.

Patriarch Kyrillos Lukaris.

Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten.

Das Urteil über die Persönlichkeit, den Charakter des Patriarchen Kyrillos Lukaris lautet auch heute noch sehr verschieden. Die einen ([1]) feiern ihn als den Bannerträger unbefleckter Rechtgläubigkeit, als Blutzeugen der Wahrheit, als Heiligen. In der kleinen Kirche Panagia der Insel Chalki sah ich noch im Jahr 1931 beim Altar einen hölzernen, mit einem weissen Tuch bedeckten Schrein mit der rot eingestickten Inschrift: Λείψανον Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως μαρτυρήσαντος ἐν ἔτει 1638. Anders als diese Verehrer des Patriarchen äussern sich jene, die seine Schriften prüfen. Sie bedauern ([2]) sein kalvinistisches Glaubensbekenntnis vom Jahr 1629 bezw. 1633. Sie finden es rätselhaft ([3]), dass er zur gleichen Zeit einander widersprechende theologische Selbstbekenntnisse in seinen Briefen in die Welt sandte. Sie suchen nach Lösungen dieses Rätsels und kommen dabei zu Urteilen, die nicht zugunsten seines Charakterbildes sprechen. Obwohl in manchen Punkten bei Anhängern der ersten und zweiten Gruppe bereits infolge neuerer Ausgaben seiner Briefe in der gelehrten Welt

([1]) Metropolit Chrys. PAPADOPULOS, in Θεολογία 17 (1931) 321.

([2]) Jon MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*. Leipzig 1940. 265.

([3]) C. EMERAU, *Lucar*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9 (1926) 1024.

G. HOFMANN, S. J., *Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche*, in *Orientalia Christiana* XV (1929) 17 ff.

R. BELMONT, in *Irénikon* 16 (1939) 245-246.

eine Uebereinstimmung sich anzubahnen beginnt (1), kann ein wissenschaftlich einwandfreies Urteil über Kyrillos Lukaris nach meiner Ansicht erst dann abgegeben werden, wenn seine sämtlichen Predigten, die vor allem in sieben Bänden handschriftlich (6 Authographe!) vorliegen, herausgegeben sind.

Bis jetzt ist nur ein Verzeichnis seiner Predigten veröffentlicht, ein Verdienst des früheren Metropoliten von Athen, Chrysostomus Papadopulos (2). Da uns die Kanzelreden des Patriarchen aus den Jahren 1598-1626 grossenteils vorliegen, entsteht von selbst die Frage: haben wir nicht etwa in dieser Lehrverkündigung einen Niederschlag seiner theologischen Entwicklung oder gar Wandlung? Es ist ja hinreichend bekannt, dass der Patriarch mit Persönlichkeiten verschiedener Glaubensbekenntnisse enge Beziehungen hatte. Es nimmt mich daher wunder, dass bisher kein Theologe gerade die Predigten des Kyrillos Lukaris nach ihrem Lehrgehalt untersucht hat. Im gegenwärtigen Aufsatz mache ich mich nicht anheischig, diese tief eindringende Untersuchung zu wagen. Diese Arbeit überlasse ich einem Dogmatikprofessor, der zugleich in der geschichtlichen und philologischen Quellenarbeit bewandert ist. Einen bescheidenen Hilfsdienst will ich jedoch hier unternehmen. Ich will aus vier eigenhändig geschriebenen Predigtbänden (3) des Lukaris, die ich in Konstantinopel eingesehen habe, Beispiele vorlegen, um auf folgende Frage Licht zu werfen: ist in den Predigten ein Einfluss abendländischer Schriften festzustellen?

Die Predigttätigkeit des Lukaris war weitumfassend, örtlich und zeitlich betrachtet. Er stand auf der Kanzel von Kairo nach

(1) Joh. N. Karmiri. Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός. Athen 1937. 208-209.

Curt R. A. Giorgi, *Die Confessio Dosithei.* München 1940. 16,37. Der Letztgenannte stützt sich auf die mir nicht vorliegende Marburger Dissertation, Richard Schlier, *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel. Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis* (Marburg 1927). Die Urteile Giorgi's über die Tätigkeit der Jesuiten entsprechen der geschichtlichen Wahrheit nicht; vgl. meine obengenannte Schrift über Lukaris.

(2) Chrys. Papadopulos, Κυρίλλου Λουκάρεως πίναξ ὁμιλιῶν καὶ ἐκθέσεις ὀρθοδόξου πίστεως. Alexandrien 1913. 11-15.

(3) Es sind die N. 39, 262, 263, 439 des Metochion vom Hl. Grab, die wenigstens noch 1931 in Konstantinopel waren; die N. 406, 430 waren mir leider schon damals nicht zugänglich, wohl aber noch der Band N. 427, der 33 Homilien des Lukaris in Abschrift enthält.

den Angaben, die er selber seinen Predigten beifügte, über 100 mal, in Konstantinopel (mit Galata und Pera) über 20 mal, in Alexandrien über 10 mal, in Rumänien (Jassi, Tergoviste) ungefähr 20 mal, auf der Insel Kypros einigemale, in Cirene, auf Kreta, Chios, in Gallipoli je einmal. Andere 41 Predigten können örtlich nicht bestimmt werden.

Aus der Zeit vor seinem Aufstieg zur Patriarchenwürde, also vor 1602, sind 8 Predigten verbürgt, aus den Tagen seines Patriarchats von Alexandrien (1602-1620) stammen die meisten seiner geistlichen Vorträge, aus dem wechselvollen Patriarchat von Konstantinopel ist wenigstens der erste Abschnitt gut vertreten. Da die Annäherung des Lukaris an die protestantischen und anglikanischen Kreise in seiner Alexandriner Zeit einsetzt und schon bis 1629 einen Höhepunkt erreicht, ist es lehrreich zu prüfen, ob und inwieweit seine Beziehungen zu seinen neuen Freunden in seinen Predigten, die bis zum Jahr 1626 (nach dem heutigen Quellenstand) reichen, erkennbar sind. Ein Blick auf sein übriges Schrifttum, besonders seine Briefe, wird sich als nützlich erweisen.

Die Sprache, in der die Predigten verfasst sind, ist meist die griechische. Doch fehlen die italienischen nicht. Lukaris hatte ja als venezianischer Staatsuntertan – Kreta, seine Heimat, gehörte damals zum Freistaat Venedig – und als Studierender in Venedig und Padua Gelegenheit, die italienische Sprache zu erlernen. Eine Predigt auf den hl. Markus, die er am 25. April 1610 zu Kairo in Gegenwart des venezianischen Konsuls Lorenz Moresini hielt, ist italienisch (N. 439, f. 214^r-219^v, 14^r-15^v). Der Patriarch flocht in seine Vorträge oft lateinische Bemerkungen ein, die ihm selbstverständlich nur als Hilfe bei der Vorbereitung des Predigtstoffes dienten oder am Kopf der Predigt die Orts- und Zeitangaben oder ähnliche Umstände festlegten. Es muss auch betont werden, dass der Text der Predigten oft nur in Form eines Entwurfes oder eines kurzen Grundrisses vorliegt. Einige Predigten wurden nur vorbereitet, aber nicht gehalten.

Gehen wir nunmehr zu den Zitaten über, die Lukaris in seinen Predigten meist den abendländischen Schriften entnimmt. Die Zitate aus der hl. Schrift, die natürlich sehr zahlreich sind, bleiben hier ausser Betracht. Ich wähle grundsätzlich, dem Ziel meines Themas entsprechend, nur solche Quellenbelege aus, die vom Redner in zustimmendem Sinn übernommen wurden.

1.

Katholische Schriften.

Nicht wenige Leser, die Kyrillos Lukaris nur aus der Polemik-Literatur kennen, werden überrascht sein, zu vernehmen, dass dieser sogar bei Ausarbeitung seiner Predigten katholische Verfasser zu Rate zog. Beginnen wir mit den lateinischen *Kirchenvätern*. Folgende Belege sind mir begegnet.

Hilarius. « in 51. psalmum contra judaeos » (N. 39, f. 522^{v}); vgl. PL (der Ausgabe Migne) 9, 308 B-324 B.

Hieronymus. « ad Ctesiphonem contra pelagianos » (N. 262, f. 64^{r}); vgl. PL 23, 495 ff.

Augustinus. « de Genesi contra manichaeos, lib. 1, cap. 7 » (N. 262, f. 45^{v}); vgl. PL 34, 251.

Augustinus. « 12 de Trinitate, c. 14 » (N. 263, f. 491^{v}); vgl. PL 42, 1009-1011.

Die Blattzählung im Codex N. 263 ist leider verworren; ich gebe sie hier und später nach meinen eigenen an Ort und Stelle gemachten Aufzeichnungen und nach der Angabe meines Mitbruders P. Wendel, der mir von vielen Seiten dieser Handschrift Photos anfertigte.

Augustinus. « liber I de ordine » (N. 262, f. 50^{r}); vgl. PL 32, 993 ff.

Augustinus. « ex libro I de libero arbitrio » (N. 262, f. 56^{v}); « ex libro III de libero arbitrio » (N. 262, f. 59^{r}); vgl. PL 1221 ff., 1269 ff.

Augustinus. « de verbis Apostoli sermo 21 » (N. 439, f. 342^{r}); vgl. PL 40, 80 ff.

Augustinus. « vide Augustinum, (de) spiritu et littera, c. 4 » (N. 263, f. 502^{v}); vgl. PL 44, 203-204.

Augustinus. « collige ex sermone 28 Augustini ad fratres in eremo, pag. 291 littera E » (N. 263, f. 404^{v}); vgl. PL 40, 1304-1306.

Das Hieronymus- und die acht Augustinus-Zitate fallen in die Zeit des Alexandriner Patriarchats, ungefähr ins Jahr 1611-1612 (2 Augustinus-Zitate jedoch sind zeitlich genau zu bestimmen, näm-

lich das drittletzte, 15. Nov. 1607, das letzte, 16. Dez. 1610). Das Hilarius-Zitat gehört in einen Predigtentwurf von Konstantinopel, 6. Apr. 1626.

Einen äusseren Anlass zu seiner Beschäftigung mit Hilarius bot dem Patriarchen seine Abhandlung [1] gegen die Juden, die er im Jahr 1627 zu Konstantinopel veröffentlichte. Gerade seine Redewendung « contra judaeos » im Zitat und die Bezeichnung im Titel des Buches « κατὰ ἰουδαίων » scheinen darauf hinzuweisen.

Das Hieronymus-Zitat aus einer Abhandlung gegen die Pelagianer und die zwei Stellen aus dem Werk des Augustinus über die Freiheit, ferner das 7. Kapitel aus « De spiritu et littera » des nämlichen Kirchenlehrers geben uns einen Anhaltspunkt für die Annahme, dass der Patriarch von Alexandrien mit dem Problem Gnade-Freiheit sich eingehend befasste. Sein letztes Augustinus-Zitat über die Vorzüge der hl. Schrift hat er vielleicht zuerst im Gedankenkreis der protestantischen Schriften aufgefangen. Denn nicht gar lange hernach verteidigte er sich in einigen langen Briefen [2] an den Patriarchen Timotheos II gegen den Vorwurf, dass er Lutheraner sei, und betonte seine Rechtgläubigkeit. Gerade in der Rechtfertigungslehre Luthers zeigt sich eine der grossen Abweichungen von der Lehre der griechisch orthodoxen Kirche, die hier mit der Lehre der Kirchenväter, auch der lateinischen, zusammenstimmt. Auch das Problem des Bösen, das Augustinus in seinem Buch *De ordine* und in seinem Werk *De Genesi* gegen die Irrlehre der Manichäer behandelt, gab dem Patriarchen Stoff zum Nachdenken und zur Verwertung in der Predigt, ebenso das Gegenstück, die christliche Tugendlehre; denn gerade aus der Abhandlung des Augustinus über Gal. 6, 2 nahm Lukaris schon im Jahr 1607 Gedanken, wie sein Zitat « De verbis Apostoli sermo 21 » beweist. Diese Schrifterklärung findet sich in der Ausgabe Migne untergebracht im Augustinusbuch *De diversis quaestionibus LXXXIII*. Sie fällt mit der quaestio LXXI zusammen = PL 40, 80-83.

Diese Belege aus den Kirchenvätern, die in den noch nicht veröffentlichten Predigten des Patriarchen Lukaris sich finden, dürfen als eine Bestätigung seines anderswo ausgedrückten Urteils über die lateinischen Kirchenväter aufgefasst werden. Hat nicht Lukaris noch

(1) Legrand IV, *Bibliographie hellénique* (XVII siècle). I. Paris 1894. 234.

(2) Legrand IV, 269ff.

vor seinem Patriarchat im berühmten Brief[1] an den lateinischen Erzbischof von Lemberg Demetrius Solikowski, 24. Januar 1601, bekannt, dass in der Ost- und Westkirche (der römisch katholischen) eine und dieselbe Autorität der griechischen und lateinischen Kirchenväter anerkannt werde, « eadem sanctorum Ecclesiae orthodoxorum Patrum graecorum et latinorum authoritas »? Hat nicht Lukaris als Patriarch von Alexandrien in seinem Brief[2] an Papst Paul V, 28. Oktober 1608 beteuert, dass er mit grossem Fleiss die Schriften der lateinischen und griechischen Kirchenväter gelesen und wieder gelesen habe « magna cum diligentia scriptis sanctorum Patrum tam latinorum quam graecorum volutis ac revolutis »?

Scholastiker.

Hat Kyrillos Lukaris die katholischen Theologen des Mittelalters, die gewöhnlich Scholastiker genannt werden, gelesen? Diese Frage ist schwer zu lösen, wenn nur die bisher veröffentlichten Schriften des Lukaris beachtet werden. Vielmehr besteht wohl bei den Gelehrten die Geneigtheit, die Abhängigkeit des Lukaris von den lateinischen Theologen des Mittelalters zu verneinen. Hat der « Herold des Griechentums », der « Wächter der griechischen Rechtgläubigkeit » sich sogar auf die Führer der katholischen Theologie berufen? Diese Frage stellen, heisst ihn spöttisch belächeln, so denken wohl nicht wenige seiner Verehrer. Und doch steht fest, wie sofort bewiesen werden soll: Patriarch Kyrillos Lukaris hat die Gedanken mehrerer gefeierter Scholastiker seinen Predigten einverleibt. Es sind zu nennen:

Alexander von Hales. « Hic posset addi, quare dicitur Verbum. Vide Alensem t. 1, quaest. 62, art. 1, memb(rum) 1. Deinde, si unum Verbum est in divinis, cum loquatur et Pater et Spiritus. Idem Alensis, ibidem, mem(brum) 2. Vide totum » (N. 263, f. 525ᵛ); vgl. ALEXANDER DE ALES, *Theologiae summa,* pars I. (Venetiis 1576) 152ᵛA-153ʳB; 153ʳB-154ᵛA.

« Quod deberet alio tempore institui (Sanctissima Eucharistia), vide Alexandrum Alensem, part. 4, quaest. X, art. 1, paragraph. 3 »

(1) Peter SKARGA S. J., *Kazania* etc. II. Wilna 1738. 80-82.

(2) HOFMANN, *Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche.* 44-46; mit Lichtbild des gesamten Briefes, nach S. 14.

(N. 263, f. 405ᵛ); vgl. *Theologiae summa,* pars IV (Venetiis 1576) 124ᵛ B sqq. (genauer quaestio 10, membr. 2).

« Τὸ δεύτερον κεφάλαιόν ἐστιν ἡ αἰτία τοῦ δείπνου. Alexander Alensis, par(s) 4, quaest. X, memb(rum) 2, art. 2 » (N. 263, f. 406ʳ); vgl. *Theologiae summa,* pars IV (Venetiis 1576) 126ᵛ B.

Hugo von St. Cher O. P., Kardinal. « Quod nil possumus ex nobis, vide Cardinalem Ugonem t. 7, pag. 52 B in litte(ra) super *Miserebor.....* Praedestinatio enim, notat Ugo t. 7, pag. 50 » (N. 263, f. 258ᵛ); vgl. HUGO DE S. CHARO, *Opera omnia in Vetus et Novum Testamentum.* VII. Coloniae Agrippinae 1621. 51ʳ B.

« Vide Ugonem t. 7 ad Gal(atas) 3, pag. 153, colo(n) 3, super *ex operibus legis an ex auditu fidei* (N. 263, f. 572ᵛ) »; vgl. *Opera,* VII. 152ᵛ A.

Bartholomaeus Anglicus. Wahrscheinlich ist dieser viel gelesene und auch von den geistlichen Rednern viel benützte Enzyklopädist des Mittelalters, der Franziskaner [1] von Oxford und Lehrer in den Klöstern seines Ordens zu Paris und Magdeburg gemeint, wenn Lukaris etwas unbestimmt zitiert: « multa collige ex lib(r)o XI stellarii Barth(olomaei) » (N. 263, f. 404ᵛ); « Barthus (!) in stellario, lib(r)o 3, par(te) 2, ar(ticulo) 1 » (N. 263, f. 507ᵛ); « vide in stellario Barth., lib(r)o 1, par(te) 6, art. 2, in fine » (N. 263, f. 405ʳ). Wahrscheinlich ist das Werk *De proprietatibus rerum* zitiert.

Thomas von Aquin. « ὅτι ὁ Νύσσης Γρηγόριος, citatur a [2] D. Thoma, 1 par(te), quae(stione) 22, art. 3 in corpor(e) » (N. 263, f. 556ᵛ); vgl. THOMAS AQUINAS, *Summa theologica,* pars I, qu. 22, art. 3: Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, lib. 8 de Providentia, cap. 3, triplicem providentiam ponentis.

« D. Thomas, p(arte) 3, quaest(ione) 64, art. 4 » (N. 263, f. 592ʳ); vgl. *Summa theologica,* pars 3, qu. 64, art. 4, utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere.

« Thomas, parte 3, quest. 73, art. 5 » (N. 263, f. 406ʳ); vgl. *Summa theologica,* pars 3, qu. 73, art. 5, utrum institutio huius sacramenti (Eucharistiae) fuerit conveniens.

(1) Ueber ihn vgl. Martin GRABMANN, *Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit.* Freiburg i. Br. 1933. 66; Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie,* in UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* II¹¹ (Berlin 1928) 379-380, 732-733.

(2) Unter der Abkürzung D. versteht Lukaris wohl *Doctor,* nicht *Divus.*

« Thomas, Opusculum 58 » (N. 263, f. 456r); vgl. THOMAS AQUINAS, *Opuscula theologica et philosophica,* vol. II, opusculum 58, de officio sacerdotis.

« 1610, 16 decem(bris) in Cairo. De coena in altari lege D. Thomae opusculum 50 (die Ziffer O scheint in 1 umgebessert) de sacrificio altaris » (N. 263, f. 402r); vgl. Opuscula, vol. II, opusculum 51 de venerabili Sacramento altaris.

Die Belege aus den Werken der Scholastiker, die in den Predigten des Lukaris vorkommen, beziehen sich fast durchweg auf das Messopfer, die Gnadenlehre, die hl. Dreifaltigkeit, die Vorsehung Gottes (mit der Prädestination). Wer den Briefwechsel des Patriarchen mit dem holländischen Theologen Johann Uitenbogaert, einem Arminianer, beachtet, z. B. den Brief [1] vom 22. September 1613, wird herausmerken, dass der Patriarch von Alexandrien gerade damals Studien über die genannten Glaubenslehren machte. Eine Nachwirkung dieser Geistestätigkeit ist auch in den Predigten zu spüren, die sämtlich in die Zeit des Alexandriner Patriarchats gehören, und zwar vor 1616. Wo wurde Lukaris in das Studium der Scholastiker einigermassen eingeführt? Wahrscheinlich zu Padua, wo er 1588-1594 höheren Studien oblag. Auch seine engen Beziehungen zum griechischen Bischof in Venedig Maximos Margunios, der katholikenfreundlich war, mögen dazu beigetragen haben. Die katholischen Bücher konnte Lukaris leicht durch seine Beziehungen zum venetianischen Konsul in Kairo erhalten. Wir wissen aus den Briefen des Lukaris, dass der holländische Staatsmann David le Leu de Wilhelm neben protestantischen Werken auch katholische Bücher ihm vermittelte. Auch andere Wege waren ihm zugänglich, wie aus seinen Briefen feststeht.

Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass die Franziskaner, Dominikaner und andere Ordensleute, die den Patriarchen zu besuchen Gelegenheit hatten, ihm auf seinen Wunsch katholische Schriften schenkten oder ausliehen. Lukaris berichtet [2] selber in einem Brief von Kairo, 20. März 1618: « È qui al presente un frate Francescano, il quale predica in casa del console Venetiano; il quale fa professione di molte lingue. È venuto due volte a visitarmi, e ho veduto che è più scotista che altro ». Ueber eine Unterredung des Jesuitenoberen Canillac mit dem Patriarchen vor November 1623 berichtet ein

(1) LEGRAND IV, 292-313.
(2) LEGRAND IV, 324-325.

Brief ([1]) des ersteren an den Bischof von Santorin Peter de Marchis O. P., 23. Januar 1624.

Theologen, Humanisten des Spätmittelalters und des 16. Jahrhunderts.

Aus naheliegenden Gründen bevorzugte der Patriarch Lukaris für seine Predigten solche Verfasser, die praktische Werke für die Seelsorger und die Seelsorge verfassten, sogenannte Summen, Predigtsammlungen, Bibelerklärungen. Von katholischen derartig angelegten Werken sind mir folgende in den Predigten aufgefallen:

Antoninus O. P. « Summa Antonina » (N. 39, f. 200ʳ); vgl. ANTONINUS, *Summa theologiae, iuris pontificii et caesarei.* Venetiis 1571.

Bernardus Bustus. « Mariale Busti » (N. 39, f. 529ᵛ); vgl. B. BUSTUS, *Mariale.* Argentinae 1498.

Andere Zitate von Bustus im Band N. 263, f. 506ᵛ: « vide Busti mariale, 7ª part(e), serm(one) 1, 2ª et 3ª parte de puritie ».

Musso Min. Conv. « vide Mussum » (N. 263, f. 517ʳ) « post iudaei historiam potes addere illud Cornelii nella predica del Sacramento parte 2, pag. 60: Ecco apunto la cena che diede Giacob etc.; in hac historia perpende optime » (N. 263, f. 407ʳ); vgl. Cornelius MUSSUS, *Prediche quadragesimali.* Venezia 1588.

Ein drittes Zitat ist in der Handschrift N. 263, f. 406ᵛ: « hic potes addere illud Cornelii nella predica del Sacramento, parte 2, pag. 64. E quella luce infinita ».

Diez. « Diez 2 tomo quadrages(imae), part. 1 » (N. 39. f. 528ᵛ); « vide Diez tom. 4, con(tio) prima ([2]) dominicae adventus, num. 12, pag. 41 » (N. 39, f. 529ʳ); vgl. Philippus DIEZ, *Summa praedicantium.* II. Antwerpiae 1600.

DIEZ, *Conciones.* IV. Coloniae Agrippinae 1604.

Franc. Ribera S. J. « refert Riberus in Hoseae cap. 7, num. 6, pag. 14 » (N. 263, f. 515ᵛ); vgl. Franciscus RIBERA S. J., *In librum XII Prophetarum commentarii.* Coloniae Agrippinae 1599.

Pererius S. J., « vide Pererium in Danielem » (N. 263, f. 522ᵛ); vgl. Benedictus PERERIUS, S. J., *Commentarii in Danielem.* Romae 1587.

Maldonatus S. J., « vide Maldonatum » (N. 263, f. 521ʳ); vgl. Joh. MALDONATUS, *Commentarii in IV prophetas.* Lugduni 1609.

([1]) HOFMANN, 48-50.

([2]) Vielleicht Schreibfehler statt *primae.*

Stapleton. « Stapleton lib. 3 de ecclesia » (N. 39, f. 530ʳ); vgl. Thomas STAPLETONUS, *Opera*. III. Lutetiae Parisiorum 1620.

Ficinus [1]. « vide Ficinum de animae (!). Animam alii fieri a corpore, alii ab angelis, alii ab ipsa anima, alii a Deo » (N. 263, f. 510ʳ) « a Deo, hoc est verum..... Ficinus libro X, c. 7 » (N. 263, f. 500ʳ); vgl. Marsilius FICINUS, *Platonica theologia de animorum immortalitate* (Hain 7074). Neuausgabe in der Gesamtausgabe seiner Werke (Basel 1561).

Erasmus. « ex Ecclesiaste Erasmi Roterodami » (N. 39, f. 384ʳ-386ᵛ) « Erasmus in Ecclesiaste, lib. 1, pag. 74: Quid enim prodest iudaeis, quod suos prophetas tenent memoriter..... sed implacabili etiam odio prosequuntur? (N. 39, f. 528ʳ); vgl. ERASMUS, *Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri* IV. Basileae 1533.

Die Bekanntschaft des Lukaris mit den Werken der Humanisten Ficinus und Erasmus reicht wohl in seine Studienzeit in der Universitätsstadt Padua zurück. Auch von seiten der deutschen Gelehrten David Höschel und Friedrich Sylburg, mit denen er durch seinen Gönner, Margunios, in Verbindung gesetzt wurde, mochte er Anregungen zur geistigen Beschäftigung mit den Humanisten erhalten haben. Von welcher Seite ihm wohl der Gedanke beigebracht wurde, das Werk des hl. Erzbischofs von Florenz, Antonins, zu studieren, ist schwer zu bestimmen. Aehnliches gilt von dem katholischen Predigtwerk des Karmeliten Diez, und erst recht von den Bibelerklärungen der drei Jesuiten Franciscus Ribera, Pererius, Maldonatus; denn als Patriarch von Alexandrien und später von Konstantinopel äusserte er mehrmals seine Gegnerschaft gegen die Jesuiten, wie seine Briefe und seine ungefähr 1613 verfasste Schmähschrift kundtun. Um so wertvoller ist daher der aus seinen Predigten gewonnene Aufschluss, dass er auch eine andere Haltung gegen sie einnahm, und zwar eine mehr sachliche Würdigung als die rein persönliche Liebenswürdigkeit, die er gegen den Jesuitenoberen Franz Canillac von Konstantinopel in einer Unterredung des Jahres 1623 bewies. Dass er durch diesen die genannten Werke bekam, ist wohl zu verneinen; denn die Zitate stammen aus der Zeit des Patriarchats von Alexandrien. Das fünfbändige Werk des Theologen und praktischen Bibelerklärers Stapleton, das 1620 in Paris gedruckt wurde, hatte Lukaris zu seinen Händen, als er im März 1626 in seiner Patriarchatskirche von Konstantinopel Fasten-

[1] Ueber Ficinus vgl. UEBERWEG III^{12}, 18 ff.

predigten hielt; ein Beispiel für die geistige Regsamkeit, mit der er das neu erscheinende Schrifttum beachtete und sich zu verschaffen wusste. Jedoch mochte er schon früher von den zwei für die Prediger verfassten und 1596 bezw. 1608 zu Venedig gedruckten Werken Stapleton's Kenntnis erhalten haben: *Promptuarium catholicum ad instructionem concionatorum* (1608); *Promptuarium morale super evangelia dominicalia* (1596).

Zusammenfassung. Eine stattliche Liste katholischer Schriftsteller, die dem Patriarchen Kyrillos Lukaris bei der Vorbereitung seiner Predigten gute Dienste geleistet haben, ist festgestellt worden. Keine einzige Aeusserung dieser Gelehrten ist in den Predigten, die ich untersucht habe, bekämpft worden. Nun aber entsteht die Frage: wie ist es zu erklären, dass der Patriarch in seinen Briefen an protestantische Persönlichkeiten über katholische Bücher mehrmals scharfe Bemerkungen macht, und zwar zur gleichen Zeit, wo er katholische Bücher für seine Predigten verwertet? Wie ist es zu verstehen, dass er in seinen Briefen und besonders in seinem Glaubensbekenntnis des Jahres 1629 bezw. 1633 sogar Lehren des Protestantismus, die im Gegensatz zum gemeinsamen Lehrgut der katholischen und griechisch orthodoxen Kirche stehen, übernahm? Wie sind seine Beteuerungen aufzufassen, die er in mehreren Briefen an griechisch oder ruthenisch orthodoxe Kreise zugunsten der romfeindlichen Rechtgläubigkeit macht? War er vielleicht Opportunist in Glaubenssachen? Das Problem der Persönlichkeit des Patriarchen wird noch schärfer empfunden, wenn wir die Zeugnisse oder wenigstens Zitate protestantischer Schriftsteller aus seinen Predigten vorgelegt haben.

2.

Protestantische Schriften.

Unter Protestantismus verstehen wir nicht ein einheitliches Glaubensbekenntnis, sondern wir wählen diesen Namen zur Gesamtbezeichnung der von der römisch katholischen Kirche im XVI Jahrhundert sich lossagenden Religionsgemeinschaften und der von letzteren sich abzweigenden Sekten. Wir finden in den Predigten des Lukaris nur wenige Zitate aus protestantischen Schriften; aber diese Belege sind inhaltlich schwerwiegend für die Frage, ob der Patriarch schon

vor seinem kalvinistischen Glaubensbekenntnis (1629, bezw. 1633) dem Protestantismus innerlich nahegetreten sei, besonders wenn sie durch die vielen Belege aus seinen Briefen ergänzt werden.

Kalvin fand ich zweimal ausdrücklich zitiert, einmal in der Predigt am Sonntag, 16. Dezember 1610, zu Kairo, das andere Mal 1626 zu Konstantinopel. Das erste Zitat lautet im Zusammenhang: Δύο εἶσι μεγάλα μυστήρια, ὑπὲρ τὰ λοιπά, τὸ βάπτισμα καὶ ἡ μετάληψις τοῦ δείπνου τούτου..... Τὸ βάπτισμα ἅπαξ λαμβάνεται, ὅτι ἀρχὴ τῆς πίστεως καὶ πρώτη εἰσαγωγὴ εἰς τὴν πίστιν ἐστιν (?), ὁ δεῖπνος συχνός ([1]), ὅτι ἐστιν οἷά τις τροφή ἐστιν (?) καὶ ὡς ἄνευ τροφῆς συχνῆς ἀδύνατον ζῆν τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἄνευ τοῦ δείπνου τούτου τὸ πνεῦμά ἐστιν (?), vide Calvinum lib(r)o 4 instit(utionum) cap. 18, sect(io) 19 » (N. 263, f. 407r); vgl. Joh. CALVINUS, *Institutiones christianae religionis*. Lugduni Batavorum 1559. 154, 518.

Das zweite Zitat ist folgendes: « Quod et post circumcisionem obnoxii sunt judaei maledictioni, apparet ex Levitico 12, v. 3-4, ubi quamvis circumcisio praecederet, tamen non erat mundus puer usque ad quadragesimum diem, bene notavit Calvinus » (N. 39, f. 529v); vgl. den Bibelkommentar CALVINS: *Harmoniae quatuor posteriorum librorum Pentateuchi*.

Kalvinischen Geist verraten folgende Worte des Lukaris, die für die Predigt des Gründonnerstags, 6. April 1626, vorbereitet worden sind. « Τῇ μεγάλῃ Ε′ aprili 6 non recitata. Exempla ([2]) dant lucem ad intelligendum utilia. Ita nos non erramus, sii (!) iis utimur, quae nos ad veritatis viam conducunt. Sicut enim pictor variis coloribus depingit et delineat unam rem veram, tamen ipsa pictura veritas non est, sed veritatem παριστάνει ad nostram instructionem, ita scire debes, quod Deus multis ex(empl)is, multis imaginibus usus est ad veritatis explicationem. Quod Deus coloribus verborum vel signorum delineabat, erat ipsa veritas; illud enim erat τὸ τυπούμενον, ex(empl)a vero et imagines erant μιμητικαὶ καὶ παραστατικαὶ καὶ τύποι τῆς ἀληθείας; sic ad Noe ([3]): fac arcam. Archa est ex(emplu)m et imago Ecclesiae:

« 1. Centum annis fabricabatur, quia donec perveniret, pluribus (!) anni elapsi, computa annorum a Noe ad Christum;

([1]) Wohl in συχνῶς (λαμβάνεται) zu verbessern.

([2]) Randbemerkung von anderer Hand, wahrscheinlich des XVII Jahrhunderts: « Τὴν αἱρετικὴν ταύτην ἀναθεματίζω σου παραφροσύνην, καλβινόφρων Λούκαρι ».

([3]) vgl. Gen. 6, 14.

2. concio Noe [1] εἰσέλθατε, concio et sermo Dei in ecclesia;

3. salvatur Noe familia, quia in ecclesia filii Dei alienos non admittit;

4. ecclesiae tribulationes, unde imagines ista(!) omnia(!) eorum, quae in ecclesia et symbolo sic Deus sub exemplis et symbolis veritatem adumbrat, quae non esset nota, nisi Dominus adveniens nobis illam exponeret lucidissime, non amplius in imaginibus, sed cum imaginibus. Aliud enim est, veritatem habere in imaginibus et symbolis, aliud veritatem habere cum imaginibus et symboli (!), id est *habere in est;* quae (?) de futuris, ut in agno paschali Christum Dominum haberi; his perge, quod comedebatur 'Εξ(όδου) 12 ἐζωσμένοι, ῥάβ(δους?) etc. (?) expone *habere cum est* cum retibus et captione piscium multorum per verbum *conversionem* vel [2] in coena Domini per panem et vinum corpus et sanguinem Domini » (N. 39, f. 516ᵛ-517ʳ).

Häufiger als Kalvin ist der ihm geistesverwandte Theologe Hieronymus Zanchi in den Predigten des Patriarchen verwendet. Am 2. Fastensonntag, 8. März 1612, zu Galata (Konstantinopel) ist folgendes benützt: « praedestinatio: vide Zanchi, de natura Dei, lib. 5, c. 2, p(ag). 587 », « reprobationis..... p. 588 » (N. 263, f. 546ʳ). Auf der nämlichen Seite lesen wir: « Hic posset tractari, quod Deus ex causa movente gratia et non ex praevisis operibus praedestinat, ut Za(n)chius de natura Dei, lib. 5, quaest. 3, p. 628. Sic reprobat ex duplici causa proxima, ut est peccatum, et remota, ut est Dei voluntas; vide Zanchium p. 692 in objectione *perditio tua ex Israel* »; « reprobatio, id est, notat Zanchius pagi(na) 669a; firma et immutabilis tum electio tum reprobatio, Zanch(ius) p. 602; electi reprobi fieri nequeunt, et e contra, Zanch(ius) p. 605 ».

Vgl. Hieronymus ZANCHIUS, *De natura Dei;* in der Genfer Gesamtausgabe seiner Werke (1617-1619).

Auch im Predigtband N. 39 wird Zanchi öfters von Lukaris zitiert; z. B. « Hieronymus Zanchius, tom. 4 (?) de incarnatione » (f. 250ʳ); « Zanchius, tom. 4 de peccato originali » (f. 244ʳ); « Hieronymi Zanchii ex cap. 2 epistolae ad Ephesios in locis communibus theolog(orum) » (f. 523ʳ). Zur zeitlichen Bestimmung dieser Zitate sei

(1) vgl. Gen. 7, 14.

(2) Die Worte von *vel* bis *Domini* sind in ein Rechteck gesetzt, um sie besser hervorzuheben. Dies geschah wohl von derselben Hand, die die obige Randbemerkung machte.

bemerkt, dass sie wohl alle in die Zeit des Patriarchats von Konstantinopel und zwar in die Jahre 1620-1626 fallen. Dasselbe gilt von zwei sehr ausführlichen Zitaten auf S. 224^v-237^r, 244^r-265^v mit den einleitenden Bemerkungen: « De Christo advocato » (224^v); « Zanchius tom. 4^0 » (244^r). Sie handeln besonders über die Gnadenlehre.

Ein anderer kalvinistischer Theologe ist in den Predigten des Lukaris erwähnt, Nikolaus Hemmingsen [1]. « hic potes exponere, quid sit *indurare* ex Hemmingio, ad Rom., c. 9 super *quem vult, indurat,* quod pro contrario negato etc. » (N. 263, f. 548^v); vgl. Nicolaus HEMMINGIUS, *Enarratio evangeliorum, quae in dominicis diebus et in festis SS. leguntur.* Witebergae 1562.

Als der Theologe Justus Lipsius zur katholischen Kirche zurückkehrte und im Jahr 1605 seine Schrift über das Heiligtum der Mutter Gottes zu Halle bei Brüssel unter dem Titel *Diva Virgo Hallensis* (Antwerpiae 1605) veröffentlichte, schrieb der Protestant Rainoldus (?) eine Gegenschrift, die von David le Leu de Wilhelm an den Patriarchen von Alexandrien Lukaris gesandt wurde; dieser bedankte sich in einem Brief an seinen Gönner: « La dissertazione de idolo Hallensi è molto elegante ». Auch in seinem Predigtwerk (N. 39, f. 498^r-501^r) finden wir einen Auszug aus der gegen Lipsius gerichteten Schrift. « Dissertatio de idoli (!) Hallensi Justi Lipsi magonis et plateris exornato et producto 1605 de imaginibus ex idolo Hallensi » (N. 39, f. 498^r).

Auch aus Luther ist ein längeres Zitat in der Predigtsammlung N. 39, f. 274^v-281^r entnommen. « Ex Luthero » (274^v); wahrscheinlich aus der Abhandlung *De Votis monasticis.* Genaueres kann ich leider nicht angeben, da ich das Zitat nicht abgeschrieben habe und auch nicht im Lichtbild besitze.

Dass der Patriarch von seinen protestantischen Freunden auch andere romfeindliche Bücher geschenk– oder leihweise erhielt, steht aus seinem Briefwechsel mit ihnen fest. Ferner ist erwiesen, dass der Patriarch in seinen Briefen schon vor 1629 unverhohlen seine Geneigtheit zu manchen Lehren des Protestantismus aussprach. Man vergleiche z. B. « Jacobus Arminius [2], quem ego pluris facio » (Brief, 22. Sept. 1613); « *Doctrinam* Bellarmini [3] falsam et haereticam in

[1] Ein anderes Zitat im Band N. 263, f. 521^r: « ex Hemmingio ».

[2] LEGRAND IV, 296.

[3] LEGRAND IV, 332; unter « Doctrina » ist der Katechismus des Robert Bellarmin gemeint.

multis locis» (Brief, ungefähr 1618); «liber ille *De Republica ecclesiastica* (1), partus ille tuus, pater doctissime..... admirantes Spiritus Sancti gratiam, qua clemens in suam ecclesiam fecit ex corde tuo similem fontem erumpere» (Brief, 6. Sept. 1618 an den abgefallenen früheren Erzbischof von Spalato, Marcantonio de Dominis).

Die Predigtzitate des Lukaris und die in seinen Predigtwerken sich findenden Auszüge aus protestantischen Schriften tragen sicher zu einem besseren Verständnis der Briefe des Lukaris bei und ziehen Verbindungslinien zu seinem kalvinistischen Glaubensbekenntnis, dessen griechischer, eigenhändig von Lukaris geschriebener Wortlaut sich heute in Genf (Bibliothèque Publique) befindet.

Gesamtergebnis. Wenn wir nun am Schluss dieses Aufsatzes kurz ausdrücken, warum es nützlich war, zum erstenmal auf die abendländischen Zitate und sonstigen Entlehnungen in den handschriftlichen Predigtbänden des Lukaris hinzuweisen, so sei folgendes gesagt. Ein Blick in die Geisteswerkstätte eines Patriarchen, der fast vier Jahrzehnte lang die Geschicke der griechisch orthodoxen Kirche beeinflusste und auch noch nach seinem Tod die öffentliche Meinung der kirchlichen Kreise des Morgenlandes beschäftigte (Synode von Jassy, Synode von Jerusalem), ist lehrreich vom Standpunkt einer psychologisch und pragmatisch ausgerichteten Geschichtschreibung. Weil es sich in unserm Fall nicht bloss um die Quellenstudie einer bis heute noch rätselhaften Persönlichkeit, sondern auch um die Theologie und die Lehrverkündigung des Patriarchen von Alexandrien und Konstantinopel handelt, wird die von uns behandelte literarisch-geschichtliche Frage den Theologen Hilfsdienste und ähnliche Anregungen vielleicht geben. Ich erinnere z. B. an die theologische Frage über die Synode des Dositheos in Jerusalem (1672). Hier wurde das kalvinistische Glaubensbekenntnis (1629 bezw. 1633) verworfen, aber zugleich der Versuch gemacht, nachzuweisen, dass Patriarch Lukaris nicht ihr Verfasser sei. Unter den angeblichen Beweisen finden wir besonders die Auszüge (2) aus den *Predigten* des Lukaris zu Konstantinopel. Nun aber kann der Gegenbeweis angetreten werden. Denn die Synode hat g e s c h w i e g e n von sämtlichen Belegen, die gerade aus den eigenhändig geschriebenen Predigtbänden des Patriarchen

(1) LEGRAND IV, 330-331.
(2) HARDOUIN 11, 189 C-209 D.

Lukaris herangeholt sind. Ich kehre daher zu dem schon zu Beginn dieses Aufsatzes leise ausgedrückten Wunsch zurück, es möge ein Theologe die Predigten des Kyrillos Lukaris herausgeben und beurteilen.

Rom, 16. Dezember 1940.

G. HOFMANN S. J.

Théologie, Liturgie et Piété orientales.

A propos d'un livre récent [1].

Dans le recueil que nous analysons ici, le R. P. Salaville publie huit conférences tenues aux Congrès unionistiques de Velehrad et qui parurent régulièrement dans les *Acta* des Congrès, une autre donnée au Congrès d'études orientales à Lubljana en 1925 et deux articles parus autrefois dans les *Ephemerides Liturgicae*; à cela, il ajoute deux études nouvelles, une sur l'épiclèse, une autre sur le rite éthiopien. Ces treize dissertations — c'est ainsi que les appelle l'auteur — sont écrites en latin (un appendice à l'étude sur le rite éthiopien est en français, un autre en italien), et destinées avant tout aux séminaristes, qui y trouveront un complément très utile aux leçons de sciences ecclésiastiques orientales. Titulaire de ce cours au Collège Urbain de la Propagande, le P. Salaville compte parmi ses élèves des jeunes gens de rite latin et d'autres appartenant aux divers rites orientaux. Aux uns, la lecture de ce livre, en expliquant bien des particularités des rites orientaux, fera estimer ceux-ci davantage; aux autres, elle montrera les beautés de leur rite, ses qualités et aussi ses déficiences. La plus ancienne conférence publiée ici fut tenue en 1909, la plus récente en 1936; entre ces deux dates, qui embrassent une génération, le P. Salaville n'a cessé d'étudier l'Orient Chrétien avec clairvoyance et sympathie; pendant plusieurs années, il a vécu là, pratiquant le rite byzantin et acquérant ainsi une rare connaissance théorique et pratique de l'Orient, laquelle s'accrut encore pendant les années qu'il dirigea l'excellente Revue des *Echos d'Orient*.

[1] S. SALAVILLE A. A., *Studia orientalia liturgico-theologica*. Edit. *Ephemerides Liturgicae*, Roma 1940, XIII-254 pag.

Trois sujets de théologie positive ont attiré l'attention de l'auteur: la primauté pontificale, la procession du S. Esprit, l'épiclèse. Le premier est étudié surtout chez S. Théodore Studite; des arguments clairs et décisifs prouvent que ce saint, appartenant au siècle même de Photius, affirmait la primauté de juridiction de S. Pierre et des Papes de Rome qui lui succédèrent. Cette foi ne fut nullement contredite par les expressions du même saint, appellant l'église un corps ou une puissance pentarchique. Les deux dissertations du P. Salaville sur cette matière enlèvent toute équivoque et sont les meilleures écrites sur ce sujet.

La thèse de la primauté trouve en outre un argument non négligeable dans l'hymnographie byzantine et dans le synaxaire éthiopien, qui glorifient l'excellence de S. Pierre. Le P. Salaville a réuni ici de nombreux textes.

Comme la question de la primauté, celle de la procession du S. Esprit n'est présentée qu'à travers un cas particulier. Il s'agit de savoir si les SS. Cyrille et Méthode auraient eu la même doctrine sur ce point que leur ami Photius. Et que pouvaient blâmer les évêques de Germanie dans l'apostolat des deux frères en Moravie, sinon l'omission du *Filioque* dans le Credo? Leur doctrine fut examinée à Rome une première fois sous Adrien II, en 868, celle de S. Méthode une deuxième fois sous Jean VIII, en 880; les documents pontificaux émanés en ces circonstances affirment que les apôtres des Slaves enseignèrent la vraie doctrine. Cette assertion générale, mise en rapport avec les données historiques, permet de conclure que les deux frères professaient la procession de l'Esprit S. du Père par le Fils, tout en n'ajoutant pas le *Filioque* dans le Credo; l'addition à cette époque n'était pas encore en vigueur ni à Rome ni en Italie. Une objection: le « Napisanie o pravej vêrê » enseigne la procession du S. Esprit *ex Patre solo;* beaucoup d'orthodoxes estiment que ce document contient la profession de foi présentée par les deux frères à Adrien II; mais des arguments apportés par le P. Salaville, on peut déduire avec une très grande probabilité que le *Napisanie* est une œuvre du XIIe siècle.

Dans la formule épiclétique des anaphores syriennes de S. Clément, de Marutha, de Xyste, de Matthieu et d'Ignace ben Wahib, le P. Salaville a trouvé un bel argument liturgique en faveur de la foi des Orientaux à la procession du S. Esprit du Père et du Fils. Elles disent du S. Esprit qu'il procède du Père et « accipit de Filio substantialiter » ou « essentialiter et ab aeterno » ou « quae substan-

tiae sunt ». Evidemment, l'argument ne vaut que pour l'époque où furent rédigées ces anaphores. Le P. Salaville semble croire que ces anaphores sont très vieilles ; en fait, les quatre premières ne remontent pas avant l'an mille, et celle d'Ignace ben Wahib appartient au XIVe siècle, époque à laquelle l'auteur fut patriarche d'Antioche. Une influence occidentale, due aux Croisades, n'est donc pas exclue ; mais le fait d'avoir accepté ces expressions dans la formule de l'épiclèse est déjà significatif. D'autant plus, que l'anaphore de Xyste est une de celles qui est le plus en usage. Plus faible est l'argument tiré d'autres documents syriaques, et pour ma part, je laisserais tomber dans l'oubli le texte du symbole de foi du Concile de Séleucie de 410, tel qu'il est consigné dans le codex syriaque 62 de la Bibliothèque Nationale de Paris.

La question de l'épiclèse n'est pas traitée non plus systématiquement, mais ici nous entrons bien plus à fond dans le débat. Les Pères grecs enseignent généralement que la consécration des espèces est à la fois l'œuvre de la puissance du Père, des paroles du Christ et spécialement de l'opération sanctificatrice du S. Esprit. S. Grégoire de Nysse écrivait que toute opération qui va de Dieu à la créature, part du Père, passe par le Fils, se parfait dans le S. Esprit. L'anaphore orientale reproduit ce schème trinitaire, et l'épiclèse, qui en fait partie, explicite la vertu consécratoire du S. Esprit. Quelques-uns parmi les Pères orientaux ont entrevu une autre question qui, depuis les polémiques du moyen âge, a acquis une grande importance, à savoir à quel moment s'effectue la transsubstantiation ? Ces Pères n'ont pas manqué alors d'attribuer celle-ci aux paroles du Christ.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi invoquer après cela le S. Esprit pour qu'il descende sur les dons et les transforme ? Il n'y a à cela, pense le P. Salaville, qu'une réponse : le style liturgique. Comme il est impossible d'énoncer les divers aspects d'un mystère en même temps, il faut bien le faire d'une manière successive ; un tel énoncé suivra normalement l'ordre habituel des trois Personnes divines. Bessarion expliquait cela en ces termes : « Oportet enim haec aliaque huiusmodi non tamquam in tempore quo dicuntur, sed tamquam in tempore pro quo dicuntur, intelligere ». Et cependant, malgré l'apparence de stricte logique de cette argumentation, plus d'un, je crois, aura l'impression qu'elle ne satisfait pas l'esprit. Il nous faudrait une étude approfondie sur la loi liturgique qu'on invoque ; et, il est en tout cas malaisé de dire qu'elle s'applique dans le cas présent, sur-

tout chez les Syriens, chez qui le diacre proclame: « Voici l'heure redoutable, voici le moment auguste, mes frères, où le S. Esprit descendant des hauteurs du ciel et se posant sur cette offrande, la consacre. Tenez-vous donc en silence et avec crainte, priez ».

La question épiclétique comprend plusieurs problèmes. La solution catholique sera acceptée plus aisément, lorsqu'on aura résolu le problème historique et écarté l'attitude psychologique qui aujourdhui accompagne l'épiclèse. Quant au problème historique ,on insistera surtout sur quelques faits liturgiques bien établis: les paroles du Christ se trouvent dans *toutes* les anaphores anciennes, orientales et occidentales (l'anaphore chaldéenne des Apôtres est un cas particulier qui exige une explication à part); au contraire, l'épiclèse strictement dite ne se trouve pas dans le canon romain, et celle du texte le plus ancien que nous ayons, notamment dans la *Traditio apostolica* de S. Hippolyte, ne demande pas la transformation des dons; ce n'est qu'au IVe siècle que l'épiclèse prend dans les anaphores orientales une place prédominante: et conséquemment les évêques, comme S. Cyrille de Jérusalem et Théodore de Mopsueste initient dans leurs catéchèses les néo-chretiens au mystère de l'Eucharistie en parlant longuement de l' épiclèse, tandis qu' ils mentionnent à peine les paroles de l'institution. Mais à cette époque personne ne demandait à quel moment s'opérait la transsubstantiation ou quelle était la cause formelle du sacrement. Le jour où l'on posera cette question aux Orientaux, leur réponse ne pourra différer de ce qu'une pratique plusieurs fois séculaire et l'enseignement de leurs Pères semblent contenir implicitement. Il faudra donc d'abord leur enseigner les origines de l'épiclèse: à ce sujet on verra entre autres la note très importante du P. O. Casel [1]; ensuite expliquer comment la pratique orientale s'est formée, et faire remarquer l'attitude liturgique des Orientaux, qui est plus euchologique que celle des Occidentaux, laquelle donne plus de relief à l'action.

Quand le P. Salaville proteste contre ceux qui veulent réduire l' épiclèse à une demande d'obtenir les effets salutaires de la communion, il faut lui donner raison. Toutefois, il n'est pas invraisemblable que celle-ci n'ait suscité la demande de la conversion.

Le genre épiclétique ne se borne pas au cas de l'Eucharistie; pour celui-ci des études, comme celle de H. Lietzmann, marquent un

[1] *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft,* III, 1923, p. 100-102 et IV, 1924, p. 169-178.

progrès réel; à des conclusions plus larges et plus certaines on arrivera par l'examen d'autres épiclèses; un tel examen contribuerait efficacement à la solution du problème historique.

Dans la dissertation VIIe, le P. Salaville apporte de nouveaux documents illustrant notre question. Notons avant tout une curieuse coïncidence: au XIIe siècle Denys bar Salibi attribue la consécration à la vertu de l'Esprit Saint et au ministère du prêtre qui prononce les paroles du Christ et forme des signes de croix; à ce mystère il reconnait des analogies avec le mystère de l'incarnation. Au même siècle, Sainte Hildegarde, moniale bénédictine en Allemagne, professe dans ses écrits la même doctrine et parle des mêmes analogies (1).

D'autres documents appellent des réserves. Un des canons du concile arménien de Sis (1344?) affirme la foi dans l'efficacité des paroles du Christ, et ajoute que les Arméniens font comme S. Basile et S. Jean Chrysostome; ils ignorent cependant dans quelle intention ces maîtres ont écrit une épiclèse dans leur liturgie. Loin de révéler avec candeur la pensée des Orientaux, comme le suppose le P. Salaville, ce canon ne fait que développer ce qu'avait écrit habilement l'année précédente leur missionnaire franciscain Daniel de Thaurisio répondant aux 117 accusations qu'avait portées Nersès Balients chez le Pape Benoît XII. A ce canon du concile correspond la réponse 58e de Daniel, qui fut lui-même présent au concile. Voir *Historiens des Croisades, Documents arméniens*, t. II, p. 610, 611.

Le Synode maronite de 1736 concilierait très bien l'épiclèse, simple formule liturgique, avec les paroles efficaces de la consécration. Mais alors on se demande pourquoi il a accepté ce qui fut fait précédemment, c'est à dire de remplacer toutes les anciennes formules d'épiclèse par une seule, qui, elle, ne demande plus la transformation des dons, mais seulement leurs effets salutaires dans les communiants.

Je ne comprends pas comment le P. Salaville a pu tirer argument des textes de Jean de Sabas, de Gabriel Sévère de Philadelphie, de Germain patriarche de Constantinople, de Syméon de Thessalonique. Et d'abord, il n'est pas certain que l'auteur du texte grec du roman de Barlaam et Joasaph soit un moine Jean du VIIe siècle; ce pourrait bien être un moine de la fin du Xe siècle ou Euthyme le Géorgien, qui vécut au XIe siècle (cfr. *Anal. Boll.*, t. 43, 1925, p. 146 sqq. et t. 49, 1931, p. 276-312). Ensuite, le texte latin publié par le P. Salaville ne correspond pas au texte grec qu'il met en notes. Enfin, il écrit le mot important Λόγος avec minuscule, alors que Migne l'écrit, et je crois avec raison, avec une majuscule: le Verbe de Dieu; cela changerait évidemment tout simplement tout.

(1) Pour le sens de la phrase « cum iam Filius venerit », voir dorénavant W. de Vries, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, 1940, p. 166, qui corrige M. Jugie.

Quant au passage de S. Germain, il ne se trouve pas dans l'édition de Nilo Borgia, ni dans le texte primitif reconstruit par Brightman, et n'a aucune chance d'être authentique. Dans le développement de cet interpolateur, la perspective des paroles du Christ est complètement perdue ; sans doute, le Christ a consacré par elles, mais les prêtres, eux, consacrent par le S. Esprit qui demeure en eux.

Gabriel Sévère vivait à Venise ; il devait être prudent dans ses paroles comme dans ses actions ; il le fut. Il semble adopter la théologie sacramentaire des scolastiques, mais dans notre cas, comme en bien d'autres, il n'abandonne pas les théories en vogue chez les dissidents et ne nie pas la nécessité de l'épiclèse.

Syméon de Thessalonique dit plusieurs fois très clairement que c'est l'épiclése qui fait la consécration ; encore une fois, les phrases, citées par le P. Salaville, sont isolées de leur contexte et induisent presque nécessairement le lecteur en erreur ([1]).

D'autre part, en lisant plus attentivement tout le chapitre de Syméon, on y découvre la théorie sur Jésus-Christ, Grand-Prêtre, telle que l'explique le P. Jungmann dans le chapitre VI de son livre : *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925). Au moment de l'épiclèse, lorsque le prêtre en prononçant la formule fait trois signes de croix, « c'est le Christ lui-même qui à travers le prêtre opère ensemble avec le Père et l'Esprit, et lui-même est celui qui offre et est offert, celui qui sacrifie et est sacrifié, celui qui reçoit et est distribué, comme nous lisons dans la prière de la grande entrée » ([2]). Pour Syméon aussi, Jésus-Christ est grand-prêtre, non pas parce qu'il est médiateur, mais parce qu'il consacre et parce qu'il reçoit l'offrande de la victime. Le P. Jungmann a donc rendu exactement l'interprétation que donnent les Byzantins de la prière de la grande entrée, et il avait raison d'écrire qu'à l'ancienne signification du Christ comme grand-prêtre, s'est substituée une autre chez les Byzantins. Pour eux, la consécration a lieu, certes en vertu des paroles de l'institution en tant que par celles-ci Jésus-Christ a conféré aux apôtres et à leurs successeurs le pouvoir de faire ce que lui a fait, mais cela au moment où le ministre prononce la formule épiclétique.

Comme on le voit, les études de théologie positive du P. Salaville se mêlent souvent de documents pris à la liturgie. A la liturgie pure il consacre deux dissertations. L'une d'elles prouve qu'il existe un véritable rite éthiopien, qui a ses origines dans le rite copte, mais qui possède en soi tout ce qu'il faut pour former un rite complet et distinct des autres. Ceux-là seuls s'étonneront de voir l'auteur prouver une thèse aussi évidente qui ignorent ce qu'écrivirent certains missionnaires latins du siècle passé.

([1]) Voir aussi l'article de F. K. Lukman, *Nikolaj Kabasilas in Simeon Salunski o Epiclesi*, dans *Bogoslovni Vestnik*, t. 7 (1927) p. 1-14.
([2]) Migne, *P. G.*, t. 155, col. 736 D-737 A.

On ne peut qu'approuver le P. Salaville lorsqu'il s'oppose à l'habitude de certains prêtres de rite byzantin de se contenter de leur *Horologion* pour la récitation privée de l'office; c'est là un appauvrissement voulu, qui ne se justifie pas et auquel sera remédié le jour où on pourra mettre entre leurs mains un *Anthologion* commode. Afin de frayer le chemin à une si heureuse réforme, le P. Salaville examine dans la dissertation IX[e] les différentes éditions de l'anthologion qui furent faites jusqu'ici par les dissidents grecs, roumains et russes, comme par les catholiques. Jusqu'ici aucune n'a donné pleine satisfaction. Dans une note additionelle à cette dissertation, le P. Salaville s'occupe des essais de missel plénier byzantin; il décrit un manuscrit du XII[e] siècle et loue l'édition du *Litourgicon* de Rome 1683 et celui de Grottaferrata 1738. Malheureusement, ces deux éditions ont ce grand défaut qu'on y puise le latinisme à pleines mains. Il ne faut pas oublier non plus le rôle liturgique que joue le livre des évangiles dans le rite byzantin et le danger qu'il y a à effacer ce rôle caractéristique par l'introduction du missel plénier; ce danger n'est pas chimérique; on n'a qu'à voir la pratique des Ruthènes.

Une des questions les plus délicates et les plus complexes est celle de la piété chez nos chrétiens orientaux. La piété contient un élément subjectif, et ses exercices ne sont pas toujours consignés dans les livres; elle se développe continuellement et diffère de pays à pays, là aussi où un même rite est en usage; ce développement, on le connaît aussi peu que les facteurs divers qui ont agi sur la formation de cette piété. Généralement, les Latins ne prennent pas le problème dans son ensemble. Ils se limitent à constater que les moyens mis en œuvre pour rendre nos prêtres, nos religieux et nos fidèles de fervents chrétiens, ne sont guère en usage chez nos Orientaux; chez ceux-ci, dit-on, se remarque à côté du formalisme liturgique une stagnation de la vie spirituelle; pourquoi ne prennent-ils pas les moyens dont nous nous servons chez nous pour relever et nourrir la ferveur religieuse de nos fidèles?

Nulle part dans son livre le P. Salaville pose ainsi le problème, mais souvent il parle de la piété des Orientaux, et plus particulièrement il traite de trois questions qui se rapportent à la piété eucharistique: le culte à l'égard la sainte réserve, la communion fréquente et quotidienne, la dévotion au Sacré Cœur et au Sacré Cœur eucharistique. Il suppose qu'en ces trois points les Orientaux devraient faire des progrès, et il essaie de prouver qu'ils peuvent le faire

sans danger de latinisation. Quant au premier point il suffit de rester dans le style liturgique du rite oriental; quant au deuxième et au troisième, il n'y a qu'à faire revivre d'anciennes coutumes et à développer les éléments qui se trouvent déjà chez les Orientaux. Mais comment découvrir le style oriental du culte eucharistique? Le P. Salaville n'en donne qu'un exemple: un prêtre dissident, zélé adorateur, invitait ses fidèles à l'église, puis il ouvrait l'iconostase, la porte du tabernacle aussi, faisait une exhortation, priait, et chantait avec le petit groupe l'Office de la divine communion. Certes les prières de cet office sont composées par des Orientaux; mais ouvrir l'iconostase et le tabernacle pour une adoration, n'est-ce pas une imitation des Latins et n'est-ce pas oublier l'élément mystérieux qui enveloppe chez les Orientaux le sanctuaire et plus particulièrement le S. Sacrement de l'autel?

Bien des documents prouvent que la communion fréquente n'était pas ignorée anciennement: S. Anastase le Sinaïte (VIIe s.), S. Théodore Studite (IXe s.) et Syméon de Thessalonique (XVe s.) sont cités; on connaît la controverse des moines de l'Athos à ce sujet (XVIIIe s.); le témoignage de Goar n'est pas moins précieux. Encore faudrait-il montrer comment avec une telle pratique est compatible le rite qui exige la communion sous les deux espèces; qu'il y ait des exceptions à cette règle, on l'admet.

La dévotion au Sacré Cœur, le P. Salaville en trouve tous les éléments essentiels chez Nicolas Cabasilas, dont il a étudié la personnalité et l'œuvre liturgico-spirituelle d'une manière exacte et profonde. A ce témoignage, s'ajoute le rappel assez fréquent dans les textes liturgiques du coup de lance qui ouvrit le côté du Seigneur, source de grâces spirituelles [1]. A tout cela, il y aurait beaucoup à dire; contentons-nous de cette remarque: à toute dévotion il faut un élément sensible; une dévotion qui a comme objet l'amour qu'a eu Notre Seigneur pour les hommes, ne devient la dévotion au Sacré Cœur qu'à condition de proposer ce Cœur comme élément sensible, comme symbole de cet amour. L'amour qu'on considère, est l'amour méconnu de Notre Seigneur, qui demande non seulement un retour d'amour, mais aussi la réparation. Trouve-t-on ces éléments chez Nicolas Cabasilas et chez d'autres auteurs byzantins? On peut en douter. On

[1] Dans les *Ephemerides Liturgicae*, t. 53 (1939), p. 364-385, le P. Salaville a réuni dans un article les textes liturgiques parlant de la plaie du côté et du coup de lance.

remarquera aussi que la dévotion à la plaie du côté n'est pas la dévotion au Cœur, quoiqu'elle puisse conduire à celle-ci et que de fait elle y ait conduit quelques âmes mystiques du moyen âge. Je n'oserais donc pas dire qu'on trouve chez les Orientaux *tous* les éléments *essentiels* de la dévotion au Sacré Cœur.

Dans ces lignes, j'ai touché un bon nombre de questions que développe l'auteur dans son livre; parmi celles que j'ai omises, se trouve celle de l'union des églises. Mon intention n'était pas de critiquer les thèses si importantes proposées par l'auteur, mais de présenter à leur sujet quelques observations, parfois quelques autres aspects du problème et exciter ainsi à la réflexion. Je voudrais faire encore une dernière observation.

Le P. Salaville, dans ses études sur l'Orient, chrétien cite volontiers les orientalisants du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, Goar, Renaudot, Le Quien, Touttée, Bona, Zaccaria, Morin et Benoît XIV, hommes d'une culture générale, ayant appris à connaitre les chrétiens de l'Orient, non seulement dans les livres, mais bien souvent aussi dans le commerce de la vie. Il en est de même du P. Salaville. Lui aussi a étudié sérieusement les documents théologiques, liturgiques, historiques concernant les Orientaux; en outre il a vécu parmi eux, a connu leurs humiliations, a vu leur fierté, a constaté leurs déficiences, et a eu en toutes choses l'esprit dirigé vers l'action. Par tout cela, le livre présent résume et clôt en quelque manière une période de l'action unionistique. Elle clôt une époque, parce qu'il me semble que depuis l'émigration russe, depuis les progrès de l'anglo-catholicisme et de l'œcuménicisme, depuis la fermentation d'idées observable dans l'Allemagne religieuse des dernières années, ce qui sollicite en Occident les esprits qui s'intéressent à l'Orient chrétien, ce n'est plus l'apologétique de la primauté pontificale, de la procession du S. Esprit, de l'épiclèse, ce n'est pas le remède à la stagnation spirituelle des dissidents et à leur formalisme liturgique, ce qu'on veut savoir et comprendre, ce qu'on étudie et explique, sans vouloir abandonner ce qui fut enseigné par les prédécesseurs, ce sont les richesses de la pensée religieuse de l'Orient, c'est sa mentalité qui n'a été atteinte ni par la Scolastique, ni par la Réforme, ni par la Renaissance, c'est sa mystique, c'est sa spiritualité plus intellectuelle, moins soucieuse dans son intention de perfectionnement moral, d'acquisition de vertus, c'est la profondeur de sentiment et la splendeur extérieure des rites liturgiques, et pour arriver à tout cela, c'est un retour aux Pères Grecs

et une étude appliquée du néo-platonisme. Ecclésiologie, doctrine trinitaire, anthropologie et grâce divine, aucun de ces traités de théologie n'est abandonné aujourd'hui, mais ils sont atteints par un autre biais; en liturgie, par exemple, ce n'est pas l'histoire qui donnera la signification des rites, mais son exécution sera considérée et étudiée comme une réalisation de l'union à Dieu et aux choses célestes. De tout cela, on ne trouve guère d'écho dans le livre du P. Salaville. Est ce un mal? Je crois qu'à l'heure où nous sommes, dans un livre destiné avant tout aux séminaristes, afin de prolonger et compléter leur enseignement, c'est un bien; dans les écrits contemporains sur l'œcuménisme, sur la théologie, la mystique et la liturgie des Orientaux, on commet par trop d'imprudences et parfois de grossières erreurs; il faudra encore beaucoup de réflexion pour séparer le bon grain du mauvais; il faudra aussi que ceux qui cherchent de nouvelles voies, abandonnent une certaine attitude antiscolastique, antiascétique, antimoraliste que révèlent parfois ces écrits; enfin, ce n'est pas avec des problèmes encore peu éclaircis qu'on forme les intelligences des jeunes. C'est pour ceux-ci surtout que le P. Salaville a voulu publier son volume; qu'ils le lisent, il leur fera un bien durable.

A. Raes, S. J.

Gli studi sull'archeologia cristiana d'Egitto, 1920-1940.

Or sono circa vent'anni pubblicavo un elenco sommario delle più importanti opere fino allora apparse sull'archeologia cristiana dell'Egitto [1]: vorrei ora dare qui una continuazione, indicando quanto è stato prodotto nell'ultimo ventennio. Come nel mio primo lavoro mi limito a quelle indicazioni che sono strettamente necessarie per identificare la pubblicazione, eliminando tutti i dettagli che non hanno se non un interesse bibliografico. — Fra gli studi archeologici ho incluso anche qualche lavoro di indole storica quando esso si riferiva alle vicende di un monumento, e qualche studio di carattere iconografico, indispensabile sussidio per una successiva indagine artistica.

[1] In *Bollettino del R. Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte*, I, Roma 1922. In questo lavoro raccoglievo anche indicazioni su monumenti nubiani, che qui invece sono esclusi.

Non ho tenuto conto di molti articoli o libercoli privi assolutamente di valore scientifico, ma spero di non aver dimenticato nulla di veramente importante.

Debbo uno speciale ringraziamento al Padre J. Simon S. J. per gli aiuti datemi nella compilazione di questo elenco.

UGO MONNERET DE VILLARD.

1. – ACKERMANN PH., *An Unique 6. or 7. Century Coptic Tapestry. The Art News* 1926.

2. – —, *Tapestry. The Mirror of Civilisation.* Oxford 1933.

3. – ADAM P., *Die griechische Einbandkunst und das frühchristliche Buch. Archiv für Buchbinderei,* XXIV, 1924.

4. – AHMED FAKHRY, *Baharia and Farafra Oases.* Second Preliminary Report. *Annales du Service des Antiquités,* XXXIX, 1939, 627-642.

5. – *Allard Pierson Museum. Archaeologisch Museum der Universiteit van Amsterdam. Algemeene Gids.* Amsterdam 1937.

ALPATOFF M. *vedi* WULFF O.

6. – APOSTOLAKES A., Τὰ κοπτικὰ ὑφάσματα τοῦ ἐν Ἀθήναις Μουσείου Κοσμητικῶν Τεχνῶν. Atene 1932.

7. – —, Ἡ Κερυνῖτις ἔλαφος ἐπὶ κοπτικοῦ ὑφάσματος. Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, 1937, 325-337.

8. – —, Εἰκὼν τοῦ Ἀράτου ἐπὶ ὑφάσματος. Μουσεῖον Μπενάκη. Atene 1938.

9. – ARNOLD W., and A. GROHMANN. *The Islamic book.* S. I., The Pegasus Press 1929.

10. – ARVANITAKES G., Χριστιανικὰ σύμβολα. Αἱ εὐλογίαι τοῦ ἁγίου Μηνᾶ. Ἐπητηλὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, II, 1925, 183-219.

11. – BAGNANI G., *Scoperta di ceramiche in Egitto. Faenza,* XXI, 1933, 99-102.

12. – —, *Gli scavi di Tebtunis. Bollettino d'arte del Ministero della Educaz. Naz.,* XXVII, 1933-34, 119-134.

13. – BATES ORIC, *Excavations at Marsa Matruh. Harvard African Studies,* VIII, 1927.

14. – BEAUGÉ CH., *A travers la Haute-Égypte,* Alençon 1923.

15. – Becker E., *Gnostische Einflüsse in der παρθένοι-Darstellung von El Bagawât? Zeitschr. f. d. neutestament. Wissenschaft.*, XXII, 1923, 140-144.

16. – Berstl H., *Indo-Koptische Kunst. Jahrbuch der asiatischen Kunst.* I, 1924, 165-190.

17. – Bettini S., *Un rilievo copto in Adria. Rivista d'arte*, XVI, 1934, 149-168.

18. – Bissing (von) F. W., *Altchristl. Wandmalereien aus Ägypten. Festschrift Clemen*, Köln, 1926, 181-188.

19. – Bisson de la Roque F., *Rapport sur les fouilles de Médamoud. Fouilles de l'Inst. Franç. d'Archéol. Orient.*, IX. 3, Le Caire 1933.

20. – Boreaux Ch., *Musée National du Louvre. Département des Antiquités égyptiennes. Guide-catalogue sommaire*, I, Paris 1932. [250-262. Salle de Baouit].

21. – Boak A. E. R., *Karanis. The Temples, Coin-Hoards. Botanical and zoological Reports. Seasons 1924-1931.* Ann Arbor 1933.

22. – Boak A. E. R. and E. E., Peterson, *Karanis. Topographical and Architectural Report of Excavations during the seasons 1924-1928.* Ann Arbor 1931.

23. – Bréval R., Pauty E., Meriel E., *Les églises coptes du Caire.* Le Caire 1936.

24. – Breccia Ev., *Una statuetta del Buon Pastore da Marsa Matruh. Bull. de la Soc. Archéol. d'Alexandrie*, 26°, 1931, 247-257.

25. – —, *Le antichità cristiane del deserto mareotico e il Buon Pastore di Marsa Matruh. Actes du IIIe Congrès Internat. d'Études byzantines*, Athènes, 1932, 224-226.

26. – Breccia Ev., Sergio Donadoni, *Le prime ricerche italiane ad Antinoe. Aegyptus*, XVIII, 1938, 285-318.

27. – *British Museum. A Guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities*, 2e edit., London 1921.

28. – *British Museum. A Guide to the Fourth, Fifth and Sixth Egyptian Rooms, and the Coptic Room.* London 1922.

29. – Bunt C. G. E., *The Genesis of Coptic Twists and Plaits. Ancient Egypt*, 1920, 98-104.

30. – Cecchelli C., *La cattedra di Massimiano.* Roma 1936-1940.

31. – CHAÎNE M., *L'église de Saint Marc à Alexandrie construite par le patriarche Jean de Samanoud. Revue de l'Orient Chrétien,* 1924, 372-386.

CHARLESTONE R. T., *vedi* LAMM C. J.

32. – CHEHAB M., *Un trésor d'orfèvrerie syro-égyptienne. Bulletin du Musée de Beyrouth,* I, 1937, 7-21.

33. – COCKERELL D., *The Development of book-binding methods. Coptic influence. The Library,* XIII, 1932, 1-19.

34. – COSTIGAN G. H., *Sculpture and Painting in Coptic Art. Bulletin Assoc. Amis de l'Art Copte,* III, 1937, 48-58.

35. – CRESWELL K. A. C., *Coptic Influences in Early Muslim Architecture. Bulletin Assoc. Amis de l'Art Copte,* V, 1939, 29-42.

36. – CROWFOOT G. M., GRIFFITHS J., *Coptic Textiles in Two-faced Weave with Pattern in Reverse. Journal of Egypt. Archaeol.,* XXV, 1939, 40-47.

37. – CROWFOOT G. M., HARDEN D. B., *Early Byzantine and Later Glass Lamps. Journal of Egypt. Archaeol.,* XVII, 1931, 196-208.

38. – CRUM W. E. and H. J. BELL, *Wadi Sarga. Coptica, consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani,* III, Hauniae 1922.

39. – DALTON O. M., *Early Christian Art.* Oxford 1925.

40. – DARESSY G., *Notes sur Louxor à la période romaine et copte. Annales du Service des Antiquités,* XIX, 1920, 159-175.

41. – DE COSSON A., *Mareotis, being a short Account of the history and Ancient Monuments of the North-Western Desert of Egypt and of Loke Mareotis.* London 1935.

42. – DA COSTA GREENE B. and M. P. HARRSEN, *The Pierpont Morgan Library. Exhibition of Illuminated Manuscripts held at the New York Public Library.* New York 1934.

43. – DEICHMANN F. W., *Zu den Bauten der Menasstadt. Archaeolog. Anzeiger,* 1937, 76-86.

44. – —, *Zum Altägyptischen in der koptischen Baukunst. Mitteil. d. Deutsch. Inst. Kairo,* VIII, 1938, 34-37.

45. – —, *Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümer. Jahrbuch d. Deutsch. Arch. Inst.,* LIV, 1939, 105-136.

46. – DES GRAVIERS J., *Inventaire des objets coptes de la salle de Baouit au Louvre. Rivista di archeologia cristiana,* IX, 1932, 51-103.

47. – DE JERPHANION G., *L'origine copte du type de Saint Michel debout sur le dragon. Comptes-rendus de l'Acad. des I. et B. L.,* 1938, 367-381.

48. – DIEHL CH., *Sur quelques étoffes coptes du Musée du Louvre. Monuments Piot,* XXV, 1921-1922.

49. – —, *Manuel d'art byzantin,* 2° édit., Paris 1925-1926.

50. – DILLMONT (de) TH., *L'art chrétien en Égypte. Motifs de broderie copte.* Mülhouse 1925.

51. – DIMAND M., *Några koptiska textilier i Lunds Kulturhistoriska Museum. Svenska Slöjdförening Tidskrift,* XVIII, 1922.

52. – —, *Indische Stilelemente in der Ornamentik der syrischen und koptischen Kunst. Ostasiatische Zeitschrift,* IX, 1922, 201-215.

53. – —, *Early Coptic Tapestries. International Studio,* 1923.

54. – —, *Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien. Stilprobleme der spätantike und koptischen Kunst.* Leipzig 1924.

55. – —, *A new Coptic Vase. Bulletin of the Metropol. Museum of Art,* XIX, 1924, 123-124.

56. – —, *A new Coptic Vase in the Metropolitan Museum of Art N. Y., Burlington Magazine,* XLV, dic. 1924.

57. – —, *Early Christian Weavings from Egypt. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XX, 1925, 55-58.

58. – —, *Coptic Textiles. Recent accessions. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXI, 1926, 102-105.

59. – —, *Egypto-Arabic Textiles. Recent Accessions. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXII, 1927, 275-279.

60. – —, *Special Exhibition of Coptic and Egypto-Arabic Textiles. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXV, 1930, 126-137.

61. – —, *Coptic Tunics in the Metropolitan Museum of Art. Metropolitan Museum Studies*, II, 1930, 239-252.

62. – —, *Coptic and Egypto-Arabic Textiles. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXVI, 1931, 89-91.

63. – —, *Eine koptische Goldstickerei aus der Fāṭimidenzeit. J. Strzygowski-Festschrift,* Klagenfurt 1932, 38-39.

64. – —, *A recent accession of Egypto-Arabic Textiles. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXVII, 1932, 37.

65. – —, *An Early Cut-Pile Rug from Egypt. Metropolitan Museum Studies,* IV², 1933, 151-162.

66. – —, *Two Syrian Silk Weaves of the VII Century. Bullet. of Metropol. Museum of Art,* XXXII, 1937, 259-262.

67. – —, *New Galleries of Pre-Islamic and Early Islamic Art. Bullet. of the Metropol. Museum of Art,* XXXIV, 1939, 122-126.

68. – DITTMANN K. H., *Ein eiserner Spangenhelm in Kairo. Germania,* XXIV, 1940, 54-58.

69. – DONADONI S., *Notizia sugli scavi della Missione Fiorentina ad Antinoe. Annales du Service des antiquités,* 1938, 493-501.

—, *vedi* BRECCIA EV.

70. – DRIOTON ÉT., *L'art copte au Musée du Louvre. Bullet. Assoc. des Amis de l'Art Copte,* II, 1936, 1-8.

71. – —. *Art Syrien et Art Copte. Bullet. Assoc. des Amis de l'Art Copte,* III, 1937, 29-40.

72. – DUTHUIT G., *La sculpture copte. Cahiers d'art,* VII-VIII, 1930, 317-324.

73. – —, *La sculpture copte.* Paris 1931.

74. – EDGERTON W. F., *Medinet Habu graffits Facsimiles.* Chicago 1937.

75. – EILMANN R., LANGSDORFF A., und H. E. STIER, *Bericht über die Voruntersuchungen auf den Kurûn el-ṭuwâl bei Amrîje. Mitteilungen des Deutsch. Instituts für Ägypt. Altertumskunde in Kairo,* I, 1930, 106-129.

76. – ELDERKIN K., Mck. *An Alexandrinian Carved Casket of the Fourth Century. American Journal of Archaeol.,* XXX, 1926, 150-157.

77. – ELLIS L. B., *The Animal Symbols of the Evangelists. Ancient Egypt,* 1930, 109-118.

78. – EMERY W. B. and L. P. KIRWAN, *The Royal Tombs of Ballana and Qustul.* Cairo 1938 [oggetti cristiani egiziani di importazione].

79. – ERFFA (VON) H., *A Coptic Panel. Bullet. of the Fogg Museum of Art,* VII, 1938, 32-35.

80. – F. B. R., *Tôd 1934-1936. Fouilles de l'Institut Français du Caire,* XVIII, Le Caire 1937.

81. – FAIRMANN H. W., *vedi* MYERS O. H.

82. – FAIVRE J., *L'église Saint-Sabas et le Martyrium de Saint Marc à Alexandrie. Bullet. Assoc. des Amis de l'Art Copte,* III, 1937, 59-74.

83. – FOUQUET D. M., *Catalogue des antiquités égyptiennes: séries coptes et arabes.... Deuxième partie de la collection du Dr. Fouquet au Caire. Vente après décès, à Paris, 19-20 juin 1922.* Paris 1922.

84. – GABRA S., *Caractères de l'art copte: ses rapports avec l'art égyptien et l'art hellénistique. Bullet. de l'Association des Amis des églises et de l'art copte,* I, 1935, 37-41.

85. – GAZELEE ST., *Lettered Egyptian Textiles in the Victoria and Albert Museum. Archaeologia*, XXIII, 1922-23, 75-84.

86. – —, *The Coptic Period*, in: E. D. ROSS, *The Art of Egypt through the Ages*, London 1931, 155-160.

87. – GASIOROWSKI ST., *Spätantike und altchristl. Textilien aus Aegypten in polnischen Sammlungen. Bullet. Internat. de l'Acad. Polonaise de Sciences et B. Lettres*, Cl. de philol., 1926 (1928), 46 sg.

88. – —, *A fragment of a Greek Illustrated Papyrus from Antinoë. Journal of Egypt. Archaeol.*, XVII, 1931, 1-9.

89. – GRAF G., *Das Koptische Museum in Altkairo, Das Heilige Land*, LXXXI, 1937, 14-18.

90. – —, *Ein alter Kelchthron in der Kirche Abu Sefen. Bullet. Assoc. des Amis de l'Art Copte*, IV, 1938, 29-36.

91. – GRAINDOR P., *Statue copte du Musée d'Alexandrie. Bullet. de l'Institut archéolog. Bulgare*, X, 1936, 169-172.

92. – —, *Bustes et statues-portraits de l'Égypte romaine.* Le Caire 1937.

93. – GRIFFITH F. LL., *Excavations at El-ʿAmarnah, 1923-24. Journal of Egypt. Archaeol.*, X, 1924, 299-305.

GRIFFITHS J. *vedi* CROWFOOT G. M.

94 – GRÜNEISEN (DE) WL., *Les caractéristiques de l'art copte.* Firenze 1920.

95. – GUÉRINET A., *Étoffes byzantines, coptes et romaines, du IVe au Xe siècle.* Rio de Janeiro 1922.

96. – HARDEN D. B., *Roman Glass from Karanis*, Ann Arbor 1936.

HARRSEN M. P. *vedi* DA COSTA GREENE B.

97. – HARTMANN A., *Eine Federzeichnung auf einem Münchener Papyrus. Festschrift für Georg Leidinger*, München 1930, 103-108.

98. – HATCH W. H. P., *A Visit to the Coptic Convents of Nitria. Annual of the Amer. Schools of Orient. Research*, VI, 1926, 93-107.

99. – HAUSER W., *The Christian Necropole in Khargeh Oasis. Bulletin of the Metropol. Museum of Art*, XXVII, 1932, 38-50.

100. – HENNE H., *Tell Edfou 1921-1922. Fouilles de l'Inst. Française d'Archéologie Orientale.* Rapport préliminaire. I. 2. Le Caire 1924.

101. – —, *Tell Edfou. Aegyptus*, VI, 1925, 285-288.

102. – HERMANN A., [Bericht über die Ausgrabungen d. Deutsche Hermopolis – Expedition 1935] *Die Funde. Mitteil. des Deutsch. Instituts für Ägypt. Altertumskunde in Kairo,* VII, 1937, 31-50.

103. – HÖFERT V., *Reste griechisch-römischer Architektur* [Hermopolis]. *Mitteilungen des Deut. Inst. für Ägypt. Altertumskunde in Kairo,* II, 1932, 117-121.

104. – HÖLSCHER U., *The Excavations of Medinet Habu.* I°. General plans and views. Chicago 1938.

105. – HORNBLOWER U., *Altar and Bell in later Egyptian Rites. Ancient Egypt,* 1930, 40-42.

106. – J. P. G., *Coptic Textiles acquired. Bullet. of the Metropolit. Museum of Art,* XXVII, 1932, 112.

107. – JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens.* Leipzig 1930.

108. – —, *Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens,* Leipzig 1931.

109. – JUNKER H., *Das Kloster am Isisberg. Denkschr. d. Ak. d. W. Wien,* Phil.-Hist. Klasse, LXVI, I°. 1922.

110. – KARGE P., *Durch die lybische Wüste zur Grossen Oase. Ehrengabe für Prinz Johann Georg zu Sachsen,* Freiburg 1920, 283-322.

111. – KAUFMANN C. M., *Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus der altkoptischen Kirche von Dêr Mâri Mîna in Kairo. Ehrengabe für Prinz. Johann Georg zu Sachsen,* Freiburg 1920, 323-328.

112. – —, *Die Heilige Stadt der Wüste,* 3ª ediz. Kempten 1921.

113. – — *Altchristliche Frauenvotivstatuetten der Menasstadt. Byzant.-Neugr. Jahrbuch,* II, 1921, 303-310.

114. – —, *Altkoptische Bildwirkereien in Purpur und verwandte Funde aus den Nekropolen bei Schêch ʿAbâde in Ober-Aegypten. Festschrift Sebastian Merkle,* Düsseldorf 1922, 152-169.

115. – —, *Zwei altkoptische Festbrotstempel aus dem Gebiete von Antinoupolis in Oberägypten. Oriens Christianus,* XXIX, 1932, 107-110.

116. – KENDRICK A. F., *Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt.* I. Graeco-Roman Period. Victoria and Albert Museum. London 1920.

117. – —, *Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt.* II. Period of Transition and of Christian Emblems. Victoria and Albert Museum. London 1921.

118. – —, *Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt.* III. Coptic Period. Victoria and Albert Museum. London 1922.

119. – —, *Stuffs from Egypt with Christian Symbols. Studien zur Kunst des Ostens.* Wien 1923. 100-103.

120. – — *Early Textiles in the Canton Valais. Burlington Magazine,* 1924, XLV, 125 sg.

121. – — *The Textiles of Egypt. Burlington Magazine,* XLVIII, 1926, 204 sq.

KIRVAN L. P. *vedi* EMERY W. B.

122. – KITZINGER E., *The Story of Joseph on a Coptic Tapestry. Journal of the Warburg Inst.,* 1938, 266-268.

123. – —, *Notes on Early Coptic Sculpture. Archaeologia,* LXXXVI, 1938, 181-215.

124. – KROPP. A. M., *Die Kreuzigungsgruppe des koptischen Papyrus Brit. Mus. Ms. Or. 6796. Oriens Christianus,* XXIV-XXV, 1930, 64-68.

125. – KÜHNEL E., *La tradition copte dans les tissus musulmans. Bullet. de la Soc. d'archéologie copte,* IV, 1938, 79-89.

126. – —, *Islamische Brotstempel aus Aegypten. Berliner Museen,* LX, 1939, 50-56.

—, *vedi* VOLBACH W. F.

127. – LABĪB ḤABAŠĪ WA ZAKĪ TĀWDURŪS, *Fī ṣaḥrā' al-ʿarab wa'l-'adīna aš-šarqiya.* Cairo [1929].

128. – LACAU P., *Les travaux du Service des Antiquités de l'Égypte en 1919-20. CR. Acad. des I. et B. L.,* 1920, 359-366.

129. – LAMM C. J., *Some woollen Tapestry Weavings from Egypt in Swedish Museums. Le Monde oriental,* 1936.

130. – —, *Cotton in Mediaeval Textiles of the Near East.* Paris 1937.

131. – —, *Coptic Wool Embroideries. Bullet. de la Soc. d'archéologie copte.* IV, 1938, 23-28.

132. – —, *Jordfundne Texstiler fra Aegypten. Tilskueren,* 1938, II, 333-350.

133. – LAMM C. J. and R. T. CHARLESTONE, *Some Early Egyptian Draw Loom Weavings. Bullet. de la Soc. d'archéologie copte,* V, 1939, 193-199.

LANGSDORFF A. *vedi* EILMANN R.

LAPOUNOVA K. S. *vedi* MATHIEU M. E.

134. – LEBEDEVA V., *Ein koptischer Stoff des historischen Staatsmuseums zu Moskau. Byzant. Zeitschr.,* XXXV, 1935, 78-79.

135. – LEFORT L. TH., *Les premiers monastères Pachômiens. Le Muséon,* LII, 1939, 379-407.

136. – LEMERLE P., *Chapiteaux chrétiens à protomes de béliers.* Πανηγυρ. Τόμος τῆς 'Αρχαιολ. 'Εφημ., 1937, 292-299.

137. – LAUZIÈRE J., *Le mythe de Léda dans l'art. copte. Bullet. de l'Ass. des amis de l'art. copte,* II, 1936, 38-46.

138. – LEFEBVRE G., *Une table eucharistique. Annales du Service des Antiquités,* XXV, 1925, 160-162.

139. – LEIBOVITCH J., *Hellênismes et hébraïsmes dans une chapelle chrêtienne à el-Bagaonât. Bullet. de la Soc. d'archéol. copte,* V, 1939, 61-68.

140. – LIESENBERG K., *Der Einfluss der Liturgie auf die frühchristliche Basilika.* Neustadt an der Haardt 1928 [cf. 80-103].

141. – LONGMANN L. D., *Two fragments of an early Textile in the Museo Cristiano. Art Bulletin,* XII, 1930, 115-130.

142. – LONGHURST. M. H., *Catalogue of Carvings in Ivory.* Victoria and Albert Museum. London 1927.

143. – MALLON P., *Tissus imprimés des tombes de l'ancienne Égypte. Arts et métiers graphiques,* 1935, n° 45, 18-21.

144. – MARTIN CH., *Les monastères de Wadi 'n-Natrûn. Nouvelle revue théologique,* XLVII, 1935. 113-134, 238-252.

145. – MASPERO J., DRIOTON ÉT., *Fouilles exécutés à Baouit. Mém. Instit. franç. d'Archéologie Orientale,* LIX, 1, 1932.

146. – MATHIEU M. E,, LAPOUNOVA K. S., *Ermitage dello Stato. L'Egitto greco-romano e bizantino. Guida della Sezione.* Leningrad 1939 [in russo].

147. – MC ALLISTER H. E., *Fourteen Coptic bone Plaques. Bullet. Metropol. Museum of Art,* XXXIV, 1939, 68-70.

148. – MÉRIAL E., *Les églises coptes du Vieux Caire. Le Rayon,* Caire 1936, 237-239.

149. – MICHAELIDES E., Μονὴ τοῦ ἁγίου Γεοργίου ἐν Παλαιῷ Καΐρῳ. Alessandria 1936.

150. – MICHON ÉT., *Plaque d'or décorée de reliefs de travail copte. Mélanges Maspero,* II, 2 (1935-37), 357-361.

151. – MIEDEMA R., *Koptische Kunst.* Amsterdam-Paris 1929.

152. – MINA T., *Jules d'Aqfahs et ses œuvres, à propos d'une icone conservée dans l'église d'Abou 's-Seifein. Bullet. de l'Assoc. des amis de l'art copte,* III, 1937, 41-47.

153. – MONNERET DE VILLARD U., *Un monumento romano di tipo egiziano al Museo Archeologico di Milano. Aegyptus,* II, 1921, 281*-284*.

154. – —, *Saggio critico di una bibliografia dell'arte cristiana d' Egitto. Bollettino del Regio Istituto di Archeol. e Storia dell'Arte,* I, 1922.

155. – —, *Le transenne di S. Aspreno e le stoffe alessandrine. Aegyptus,* IV, 1923, 64-71.

156. – —, *La scultura ad Ahnas. Note sull'origine dell'arte copta.* Milano 1923.

157. – —, *La fondazione del Deyr el-Abiaḍ. Aegyptus,* IV, 1923, 156-162.

158. – —, *Ricerche sulla topografia di Qaṣr eš–Šamᶜ. Bullet. de la Soc. R. de Géographie d'Égypte,* XII-XIII, 1924, 6-54.

159. – —, *Sul castrum romano di Babilonia d'Egitto. Aegyptus,* V, 1924, 175-184.

160. – —, *Les couvents près de Sohāg.* I°, Milano 1925, II° Milano 1926.

161. – —, *Una pittura del Deyr el-Abiaḍ. Raccolta Lumbroso,* 1925, 100-108.

162. – —, *Rapporto preliminare sugli scavi al monastero di San Simeone presso Aswān. Rendiconti Accad. Lincei,* s. VI, vol. I, 1925, 289-303.

163. – —, *Descrizione generale del monastero di San Simeone presso Aswān. Annales du Service des Antiquités.* XXVI, 1926, 211-245.

164. – —, *Un pressoio da vino dell'Egitto medioevale. Rendiconti Istituto Lombardo,* Milano, LIX, 1926, 520-528.

165. – —, *Description générale du monastère de Saint-Siméon à Aswān.* Milan 1927.

166. – —, *Il monastero di San Simeone presso Aswān,* I°, Milano 1927.

167. – —, *Amboni copti e amboni campani. Aegyptus,* VIII, 1927, 258-262.

168. – —, *Deyr el-Muharraqah.* Milano 1928.

169. – —, *Les églises du monastère des Syriens au Wādī en-Naṭrūn.* Milan 1928.

170. – —, *Christian Art in Egypt,* in K. Baedeker, *Egypt and the Sûdân,* VIII ediz. Leipzig 1929, CLXXXVII-CXCI.

171. – —, *Note storiche sulle chiese di al-Fusṭāṭ. Rendic. Accad. dei Lincei,* 1929, 285-334.

172. – —, *La tomba di San Macario. Aegyptus,* X, 1929, 149-152.

173. – —, *Oreficeria barbarica in Africa. Memorie storiche Forogiuliesi.* XXX, 1934, 217-222.

174. – —, *La Nubia medioevale.* I. Inventario dei monumenti, Le Caire 1935 [per le chiese di Philae].

175. – —, *Per la storia del portale romanico. Mediaeval Studies in memory of A. Kingsley Porter,* Cambridge Mass. 1939, 113-124.

176. – —, *La basilica cristiana in Egitto. Atti del IV Congresso Intern. di Archeologia Cristiana,* I, Roma 1940, 291-319.

– —, *vedi* PATRICOLO A.

177. – MOREY C. R., *An Exhibition of the Morgan Manuscripts. Parnassus,* VI, 1934, 20-23.

178. – —, *Gli oggetti di avorio e di osso del Museo Sacro in Vaticano.* Città del Vaticano, 1936.

179. – MORRIS F., *A group of early silks, Bullet. of the Metropolitan Museum,* 1927, 118 sg.

180. - MUNIER H., *Une scene dc la Nativité sur un bas-relief copte. Annales du Service des Antiquités,* XXIV, 1924, 128-132.

181. – —, *Notes sur le Ouady Mouellah,* I. Notes historiques. *Bullet. de la Societé R. de géographie d'Égypte,* XVIII, 1932, 47-51.

182. – —, *Gaston Maspero et les études coptes. Bullet. de l'association des amis des églises et de l'art copte,* I, 1935, 27-36.

183. – —, *Le monastère de Saint Abraham à Farshout. Bulletin de la Societé archéologique d'Alexandrie,* XXX, 1936, 26-30.

184. – —, *Le Deir Abou-Lifa. Bullet. de l' association des amis de l'art copte,* III, 1937, 1-5.

185. – —, *Le christianisme à Philae. Bullet. de la Societé d'archéologie copte,* IV, 1938, 37-49.

186. – MUNIER H. et M. PILLET, *Les édifices chrétiens de Karnak. Revue de l'Égypte ancienne,* II, 1929, 58-88.

187 – MURRAY A. M., *Coptic Painted Pottery. Ancient Egypt,* 1935, 1-15.

188. – MUYSER J., *Des vases eucharistiques en verre. Bullet. de l'association des amis de l'art copte,* III, 1937, 9-28.

189. – MYERS O. H. and H. W. FAIRMAN, *Excavations at Armant, 1929-31. Journal of Egyptian Archaeology,* XVII, 1931, 223-232.

190. – OPPENHEIM PH., *Das Mönchskleid im christlichen Altertum. (Röm. Quartalschrift, XXVIII supplementheft).* Freiburg i. B. 1931.

191. – PATRICOLO A., *Compte rendu*. Service de Conservation des monuments. Comité de conservation des monuments de l'art arabe, XXXIII, Le Caire 1921, 192-216.

192. – PATRICOLO A. e MONNERET DE VILLARD U., *La chiesa di S. Barbara al Vecchio Cairo*. Firenze 1922.

193. – PAUTY E., *Bois sculptés d'églises coptes (époque fatimide)*. Le Caire 1930.

194. – PETRIE FLINDERS W. M., *The Treasure of Antinoe. Ancient Egypt,* 1920, 10-14.

195. – PEZARD M., *La céramique archaïque de l'Islam et ses origines*. Paris 1920.

196. – PFISTER R., *La décoration des étoffes d'Antinoé. Revue des arts asiatiques,* V, S. A., 215-243.

197. – —, *Gobelins sassanides du musée de Lyon. Revue des arts asiatiques,* VI, S. A., 1-23.

198. – —, *Nil, nilomètres et l'orientalisation du paysage hellénistique. Revue des arts asiatiques,* VII, 1931, 121-140.

199. – —, *Tissus coptes du Musée du Louvre. Collection inédite*. Paris 1932.

200. – —, *Les débuts du vêtement copte. Études ..... à la mémoire de Raymonde Linossier*. Paris 1932, 433-459.

201. – —, *Teintures et alchimie dans l'orient hellénistique. Seminarium Kondakovianum,* VII, 1935.

202. – —, *Matériaux pour servir au classement des textiles égyptiens postérieurs à la conquête arabe. Revue des arts asiatiques,* X, 1936.

203. – —, *Coqs sassanides. Revue des arts asiatiques,* XII, 1938, 40-47.

204. – —, *Les toiles imprimées de Fostat et de l'Hindoustan*. Paris 1938.

205. – PIANKOFF A., *Une lampe copte au musée du Louvre. Revue d'Égyptologie,* II, 1936, 37-41.

206. – PIEPER M., *Die ägyptische Buchmalerei verglichen mit der griechischen und frühmittelalterlichen. Archaeolog. Jahrbuch,* XLVIII, 1933, 40-54.

PILLET M. *vedi* MUNIER H.

207. – PIOTROVSKIJ B., *Oggetti egiziani nel Caucaso settentrionale* [in russo], *Soobščenija Akad. mat. Kult.*, VI, 1931, 28-30.

208. – POERTNER B., *Das Menaheiligtum in der Wüste Mariût. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart,* II, 1937, 43-50.

209. – POGLAYEN-NEUWALL ST., *Eine koptische pyxis mit den Frauen am Grabe aus d. ehemal. Samml. Pierpont Morgans. Monatshefte für Kunstwissenschaft,* XII, 1920.

210. – —, *Ein heidnisches Elfenbeinrelief der Triestiner Museo Civico di Storia ed Arte im Spiegel des spätantiken Kunst Ägyptens. Monatshefte für Kunstwissenschaft,* XIV, 1922.

211. – —, *Die Züricher Adonispyxis. Münchener Jahrb.,* IX, 1932.

212. – —, *Eine koptische Elfenbeinschnitzerei mit Anbetungsszene aus der Sammlung Trivulzio. Orientalia Christiana Periodica,* VI, 1940, 523-532.

213. – POLOTSKY H. J., *Suriel der Trompeter. Muséon,* XLIX, 1936, 231-243.

214. – POZZI J., *Les tissus coptes. Gazette des Beaux Arts,* LXXVI, 1934, 97-109.

215. – RANKE H., *Koptische Friedhof bei Karâra,* Berlin-Leipzig 1926.

216. – RIEFSTAHL R. M., *Ein Knüpferteppich spätantiker Tradition aus Ägypten im Metropolitan Museum zu New York. Mitteil. d. Deut. Archaeolog. Instituts,* XLVIII, 1933, 127-152.

217. – ROEDER G., *Vorläufiger Bericht über die Deutsche Hermopolis-Expedition 1929-1930. Mitteil. des Deutsch. Instituts für Ägypt. Altertumskunde in Kairo,* II, 1932, 75-126.

218. – —, *Die Ausgrabungen in Hermopolis im Frühjahr 1938. Annales du Service des Antiquités,* XXXVIII, 1938, 434-453.

219. – —, *Vorläufiger Bericht über die Deutsche Hermopolis-Expedition 1938 und 1939. Mitteil. d. Deutsch. Instit. für ägypt. Altertumskunde in Kairo,* IX, 1940, 40-92.

220. – RONCZEWSKI K., *Description des chapiteaux corinthiens et variés du musée gréco-romain d'Alexandrie. Bullet. de la Société d'archéologie d'Alexandrie.* Supplément, fasc. 22, 1927.

221. – RÜCKER A., *Ueber Altartafeln im Koptischen und den übrigen Riten des Orients. Ehrengabe Deutsch. Wissensch. für J. Georg zu Sachsen,* Freiburg i. B. 1920, 209-221.

222. – SAUER J., *Koptische Kunst, Lexikon für Theologie und Kirche,* 2ª ediz., VI, 1934, 196-199.

223. – SAWYER E. M., *The first Monasteries. Antiquity,* IV, 1930, 316-326.

224. – SCHÄFER H., *Koptische und altägyptische Zeichnung eines Armsessels. Orientalistische Literaturzeitung,* XXXVIII, 1935, 73-84.

225. – SCHLUMBERGER G., *Les fouilles de Jean Maspero à Baouit en 1913. C. R. Acad. I. et B. L.*, 1919, 243-248.

226. – SCHMIDT C., *Das Kloster des Apa Menas. Aegyptische Zeitschr.*, LXVIII, 1932, 60-68.

227. – SCHMITZ A. L., *Grabungen im christlichen Ägypten. Der Kunst Wanderer,* VIII, 1926, 46-48.

228. – — *Das Weisse und das Rote Kloster. Die Antike,* III, 1927, 326-350.

229. – —, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche, auf Grund der archäolog. Befunde. Römische Quartalschrift,* XXXVII, 1929, 189-243.

230. – —, *Die Formengeschichte der ägypt. Menapolis. Archaeolog. Anzeiger,* 1930, 503-516.

231. – SCHWEINFURTH G., *Auf unbetretenen Wegen in Aegypten.* Berlin 1922.

232. – SCOTT N. E., *Three Egyptian turbans of the late Roman period. Bullet. of the Metropolitan Museum of Art,* XXXIV, 1939, 229-230.

233. – SIMAIKA M. H., *Guide sommaire du Musée copte et des principales églises du Caire.* Le Caire 1937 [ediz. araba, Cairo 1930, 1932; ediz. inglese, Cairo 1938].

234. – —, *Note historique sur le Musée Copte au Vieux Caire, à l'occasion de la visite de S. H. Fouad I.* [in francese ed arabo]. Le Caire 1920.

235. – —, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum,* I, Cairo 1939.

236. – SIMON J., *Le monastère de Samuel de Kalamon. Orientalia Christiana Periodica,* I, 1935, 46-52.

237. – SMITH E. B., *The Alexandrian origin of the chair of Maximianus. American Journal of Archaeology,* XXI, 1917. 22-37.

238. – SOBHY G. P., *The Coptic Museum in Cairo. Ancient Egypt,* XII, 1927, 10-13.

STIER H. E. *vedi* EILMANN R.

239. – STRYGOWSKI J., *Ursprung der christl. Kirchenkunst.* Leipzig 1920.

240. — STÜCKELBERG E. A., *Unveröffentl. Walliser Gewebefunde,* Basel 1924.

241. – SYLVAIN V., *En senantik gobelinmedaljong till den textila guldtrådens historia. Röhsska Konstslöjdmuseets Årstryck 1932,* Göteborg. 51-64.

242. – TOLL N., *Un tessuto sasanide-egiziano da Antinoe* [in russo]. *Recueil d'études dediées à la mémoire de Kondakoff.* Praga 1926.

243. – —, *Tessuti copti del museo delle arti e mestieri a Praga* [in russo]. Praga 1928.

244. – TOUSSOUN O., *Étude sur le Wadi Natroun, ses moines et ses couvents.* Alexandrie 1931.

245. – —, *Notes sur le désert lybique: Coellia et ses Couvents.* Alexandrie 1935.

246. – TOY S., *Babylon of Egypt. Journal Brit. Archaelogical Associat.*, 3ª Serie, I, 1937, 52-77.

247. – TULLI A., *Le lucerne copte del Museo Egizio Vaticano. Rivista di studi orientali,* XII, 1929, 89-112.

248. – —, *Le stele copte del Museo Egiziano Vaticano. Rivista di Archeologia Cristiana,* 1929, 127-144.

249. – —, *Ampolle inedite di San Mena nel Museo Egizio della Città del Vaticano. Aegyptus,* XII, 1932, 230-242.

250. – TYLER W. R., *Fragments of an Early Christian Tapestry. The Bullet. of the William Hayes Fogg Art Museum,* IX, 1939, 2-13.

251. – VINCENT L. H., *Un type de baptistère byzantin. Revue Biblique,* XXXI, 1922, 583-589.

252. – VOLBACH W. F., *Stoffe aus Antinoe in der Berliner Museen. Archäol. Anzeiger,* 1926, 237-259.

253. – —, *Eine koptische Tunika. Festschr. Central Museum zu Mainz,* Mainz 1927.

254. – —, *Il museo copto di Cairo in Egitto. Rivista di Archeologia Cristiana,* V, 1928, 143-146.

255. – —, *Neuerworbene Koptisch. Holzschnitzereien in Röm. Germ. Central-Museum. Mainzer Zeitschrift,* XXIII, 1928, 41-44.

256. – —, *Sculptures en bois coptes. Cahiers d'art,* 1929, 193.

257. – —, *Die koptischen Klöster in der nitrischen Wüste. Atlantis,* 1929, 566-569.

258. – —, *Spätantike und frühmittelalt. Elfenbeinarbeiten aus dem Rheinland und ihre Beziehungen zu Aegypten. Schumacher Festschrift,* 1930, 329-331.

259. – —, *L'arte copta. Enciclopedia Italiana,* XI, 1931, 335-339.

260. – —, *Neuerwerbungen der koptischen Sammlung, Berliner Museen,* LIII, 1932, 18-23.

261. – —, *Spätantike und frühmittelalterliche Stoffe.* Katal. des Röm.-Germ. Zentralmuseum, nº 10. Mainz, 1932.

262. – —, *Prima relazione sulle nuove stoffe del Museo Sacro Vaticano. Rendiconti Pontif. Accad. di Archeologia.* X, 1935, 175-196.

– —, *vedi* WULFF O.

263. – VOLBACH W. F. und E. KUHNEL, *Late antique, Coptic and Islamic Textiles of Egypt.* Berlin 1926.

264. – WAINWRIGHT G. A., *Coptic Reading Desks from the Fayum. Annales du Service des Antiquités,* XXIV, 1924, 97-107.

265. – —, *Wooden door and stool from Kom Washim. Annales du Service des Antiquités,* XXV, 1925, 105-111.

266. – WATERMAN ANTONY E., *Early Christian Art and the Far East. Medieval Studies in memory of A. Kingsley Porter,* I, Cambridge 1939, 101-111.

267. – WERNER J., *Italisches und koptisches Bronzegeschier des 6. und 7. Jahrhund. nordwärts der Alpen. Mnemosynom Wiegand,* München 1938, 74-85.

268. – —, *Zwei byzantinische Pektoralkreuze aus Aegypten. Seminarium Kondakovianum,* VIII, 1936, 183-186.

269. – WESTHOLM A., *Stylistic features of Coptic figure sculpture. Acta archaeologica,* V, 1935, 215-242.

270. – WHITE H. G. EVELYN, *The Monasteries in Wadi'n Natrun. Bullet. of the Metropolitan Museum,* The Egyptian Expedition, 1920, 34-39; 1921, 54-60.

271. – —, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn,* III. *The Architecture and Archaeology.* New York 1933.

272. – WHITTEMORE T., *Two Coptic Cloths. Studies presented to F. LP. Griffith,* Oxford 1932, 384-387.

273. – WILBER DONALD N., *The Coptic Frescoes of Saint Menas at Medinet Habu. The Arts Bulletin,* XXII, 1940, 86-103.

274. – WILKINSON C. K., *Early Christian Paintings in the Oasis of Khargeh. Bullet. of the Metropolitan Museum,* 1928, sect. II, 29-36.

275. – WILLIAMS M. E., *Whence came St. George? Bullet. de la Societé d'Archéol. d'Alexandrie.* XXX, 1936, 79-112.

276. – WILPERT J., *Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in Alexandrien. Ehrengabe deutsch. Wissenschaft,* Freiburg i. B., 1920, 273-282.

277. – WILSON L. M., *Ancient Textiles from Egypt in the University of Michigam Collection.* Ann Arbor 1933.

278. – WINLOCK H. E., *A Roman Tapestry and a Roman Rug. Bullet. of the Metropolitan Museum,* XXVII, 1932, 157-159.

279. – WINLOCK H. E., W. E. CRUM, H. G. E. WHITE. *The Monastery of Epiphanius at Thebes*. New York 1926.

280. – WORRELL W. H., *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*. New-York–London 1923.

281. – WULFF O. und M. ALPATOFF, *Denkmäler der Ikonenmalerei in Kunstgeschichtlicher Folge*. Helleran 1925.

282. – WULFF O. und W. F. VOLBACK., *Spätantike und koptische Stoffe aus ägypt. Grabfunde in der Staatl. Museen*, Berlin 1926.

ZAKĪ T. *vedi* LABĪB ḤABAŠĪ.

283. – ZUNTZ D., *Eine Vorstufe der « Madonna Lactans ». Berliner Museen*, L, 1929, 32-35.

284. – —, *Koptische Grabstelen. Ihre zeitliche und örtliche Einordung. Mitteil. d. Deutsch. Inst. zu Kairo*, II, 1932, 22-38.

285. – —, *Die koptische Malerei. Forschungen und Fortschritte*, IX, 1933, 262-264.

286. – —, *The Two Styles of Coptic Painting, Journal of Egyptian Archaeology*, XXI, 1935, 63-67.

ADDENDA

287. – CALBERG M., *La toile teinte du tombeau dit « de la Brodeuse ». Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire*, Bruxelles 1932, 110-114.

288. – GASIOROWSKI St., *Poznohellenistyczne i wszesnechrzesci tkaniny egipskie w zbiorach polskich*. Krakow, Polsk. Akad. Umiejetnosci 1928 [vedi n. 87].

INDICE

Eine frühe Darstellung der « Eleousa ».

Wie es bisweilen unmittelbar nach einer Veröffentlichung geschieht, dass man nachträglich auf das eine oder andere Objekt stösst, das sich recht wohl in den Zusammenhang gefügt hätte, dem Verfasser jedoch entgangen ist, so widerfuhr es mir auch nach der Drucklegung meines Aufsatzes über ein koptisches Elfenbeinrelief religiösen Charakters aus der Sammlung Trivulzio (1). Bald nach dem Erscheinen der Arbeit wurde ich von F. W. Volbach auf eine verwandte Elfenbeinschnitzerei hingewiesen, die 1937 in der Ausstellung « The dark Ages » (2) im Worcester Art Museum (Massachusetts) als Leihgabe der Walters Art Gallery zur Schau gestellt war. Die Darstellung, eine Gottesmutter mit Kind, ist wie in Mailand aus der konvexen Fläche eines Elefantenzahnes herausgeschnitzt (3) und stimmt nicht nur in der Behandlung des Materials, sonders auch stilistisch mit dem Stück im Castello Sforzesco überein. Doch weichen beide Reliefs in der Auffassung von Mutter und Kind in für die Bildgeschichte wesentlichen Einzelheiten von einander ab.

Während in der Anbetungsszene aus der Sammlung Trivulzio der Christusknabe als der Herrscher und Heilbringer erscheint, wird in dem Relief der Walters Art Gallery in der genrehaften Gestaltung der Szene mehr das Menschliche des Verhältnisses von Mutter und Kind betont. Das auf dem rechten Arm der Gottesmutter sitzende, hier der Gegenseite zugewandte Knäblein, in Mailand segnend dargestellt, umhalst auf der Schnitzerei der Walters Art Gallery die Mutter, wobei es die Wange an ihr Antlitz schmiegt. Hebamme und Magier, die auf dem Relief im Castello Sforzesco unter Bezug auf

(1) St. Poglayen-Neuwall, *Ein koptisches Elfenbeinrelief mit Anbetungsszene aus der Sammlung Trivulzio, Or. Chr. Per.* VI, p. 523 ff.

(2) F. H. Taylor and P. B. Cott, *The dark Ages*, Worcester Art Museum 1937, p. 31. Nr. 61: « ... It has a dark color and may originally have been stained purple... Height 10 1/4 inches. From Egypt (Coptic) or Syria. VI-VII Century A. D. ». Die Grösse entspräche ungefähr dem Elfenbein in Mailand, das in der Höhe 25,5 cm. misst.

(3) Wir kennen die Herausarbeitung von Einzelfiguren aus der konvexen, vorne und an den Seiten bearbeiteten Fläche des Elefantenzahnes in der spätantiken und frühbyzantinischen Kunst von den Reliefs der Aachener Kanzel und der bald als Ariadne bald als Isis bezeichneten Göttin im Musée Cluny, die gleich den beiden Elfenbeinmadonnen Arbeiten koptischer Schnitzer sind und so vielleicht eine diesen eigentümliche Arbeitsweise veranschaulichen.

die Legenden um die Geburtsgeschichte die thronende Hodegetria umgeben, fehlen. Der Schnitzer hat sich lediglich auf die am Mailänder Elfenbein weit kleineren Engel zu Häupten Mariae als Begleitpersonen beschränkt. Er hat sie bis herab zum Sitz der Gottesmutter verlängert, der von dem bei den koptischen Schnitzern sehr beliebten Kreispunktornament eingefasst wird. Das Stück, das den Eintiefungen zufolge gleich dem Relief der Sammlung Trivulzio als Belag diente, schneidet ebenfalls knapp oberhalb der Jungfrau ab und hört, ebenso wie dort, etwas unterhalb des Sitzes auf.

Wir werden das Elfenbein der Walters Art Gallery übereinstimmend mit der formverwandten Arbeit im Castello Sforzesco frühestens in das Ende des sechsten Jahrhunderts, eher noch in das siebte datieren und es gleichfalls in Oberägypten, angesichts der Beziehungen der beiden Schnitzereien zu einander vielleicht in der nämlichen Werkstatt entstanden denken dürfen. Das Relief in Amerika würde uns somit die früheste bisher bekannte Verbildlichung des « Eleousa »-Typus bieten, dessen Formung bisher in das neunte bis elfte Jahrhundert (1) verlegt worden ist. Die Schnitzerei bekräftigt eine Hypothese Grabars (2), der im Gegensatz zu Lasareff (3) annimmt, dass die Eleousa von Anfang an thronend dargestellt worden sei. Anderseits gibt sie in der Auffassung des Kindes Lasareff (4) recht, der den auf dem Arm der Mutter sitzenden Jesusknaben für früher ansieht, als das in ihrem Schoss stehende Kind.

Aus der späten Verbreitung der Eleousa in der byzantinischen Malerei, wo sie bisher erst um die Wende des Jahrtausends nachgewiesen werden konnte, und ihrem um Jahrhunderte früheren Auftauchen auf dem koptischen Relief der Walters Art Gallery ergibt sich, dass der Typus der Eleousa in der orientalischen Provinz (vermutlich in Syrien-Palästina oder Aegypten) geschaffen worden ist, von wo aus er sich langsam in Byzanz und seinen westlichen Einflusssphären durchgesetzt hat.

STEPHAN POGLAYEN-NEUWALL.

(1) Vgl. V. LASAREFF und M. ALPATOFF, *Ein byzantinisches Tafelwerk aus der Komnenenepoche. Jb. d. preuss. Kstslg.* XLVI, p. 140 ff. — V. LASAREFF, *Studies in the Ikonographie of the Virgin, The Art. Bull.* XX, p. 36 ff. — A. GRABAR, *Sur les origines et l'évolution du type iconographique de la Vierge Éléousa,* Mélanges Charles Diehl II, 1930, p. 29 ff.

(2) GRABAR a. O., p. 36 ff.

(3) LASAREFF a. O., p. 37.

(4) LASAREFF a. O., p. 38.

RECENSIONES

Theologica

Hugo RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*. 1939[2] (Freiburg Herder).

Worin das Anliegen dieses Buches besteht, wird uns gleich auf der ersten Seite des Vorwortes gesagt. Es geht um « eine aus der Glaubensverkündigung der alten Kirche gestaltete Form theologischen Gesamtschauens » (3). Des näheren wird unterschieden zwischen Dogma und Kerygma (3), zwischen dogmatischer Theologie (Schultheologie) und Verkündigungstheologie, und es wird klar eine eigenständige kerygmatische Form der Theologie vertreten (5). Diese Eigenständigkeit soll durch eine zweifache Unterscheidung begründet werden :

1. inhaltlich und im Aufbau: die dogmatische Theologie hat ihr geschichtlich, spekulativ (und didaktisch) eigenes Gepräge ; sie stützt sich hauptsächlich auf die feierlichen Aussagen der Kirche, die zur Abwehr der jeweiligen Irrlehren erfolgten; so kam es, dass « die intellektuelle Durchformung der Offenbarung in ungleicher Dichte vor sich ging » (9). Die kerygmatische Theologie dagegen bietet einen « Aufbau, der die innere Organik der Offenbarungswahrheiten auf ihre Heilsbedeutung, gleichsam auf ihre Heilswertigkeit, deutlicher hervortreten lässt » (5) ;

2. der inneren Ergriffenheit nach: die Theologie der Schule ist zunächst nüchtern, klar und logisch — doch soll ihr damit die Ergriffenheit nicht abgesprochen werden. Die Kerymatik jedoch will bewusst ergriffen sein und ergreifen in der Kraft Christi, sie will eine « klare und doch glühende Herzenstheologie » (173), eine « Theologia cordis sein, Auswirkung einer charismatischen Geistesgabe » (5-6), « zu einer uns innerlichst durchdringenden und entflammenden Beglückung » (194).

Betont wird aber, dass kein Gegensatz bestehen kann und darf zwischen Dogma und Kerygma, ebensowenig wie das Pneuma vom Logos getrennt werden kann, « weil der Heilige Geist immerdar ausgeht vom Vater und vom Logos » (5).

Es werden 12 Vorlesungen geboten: Vorlesung 1-2 dienen zur Einleitung: Theologie und Kerygma, ' Offenbarung ' als Wurzel der

Kerygmatik. Der Aufriss der übrigen Vorlesungen wird durch zwei Linien bestimmt (17, 201-2): die des Jenseitig-Unsichtbaren: Dreifaltigkeit, Erhebung des Menschen in den Gnadenstand, Gottes Menschwerdung, mystischer Leib der Kirche, Christi Gnade, selige Schau (Vorlesung 3-6) und die des Geschichtlich-Sichtbaren: Leben Jesu, sichtbare Kirche, sichtbares Priestertum, Sakramente, Auferstehung und neue Welt (Vorlesung 7-12). Beide Linien verlaufen nicht nebeneinander, sondern durchdringen sich.

Wir haben vor uns ein Buch wahrhaft lebendiger Theologie, das eine Fülle von Anregungen bietet, Aussichten und Durchblicke gewährt, auf Zusammenhänge hinweist, zur Vertiefung der Glaubenswahrheiten beiträgt, das die alte Wahrheit in neuem Glanze erstrahlen lässt. Ziel des Buches ist eine gewisse theoretische und praktische Reform, ein 'Umbau'. Um so mehr ist das massvolle, duldsame Urteil des Verfassers anzuerkennen. Er lässt der Liebe des einfältigen schlichten Christen « mit ihrem Rosenkranz und ihrer gar nicht sehr liturgischen Haltung » (105) einen Platz im kirchlichen Frömmigkeitsleben. In besonderer Weise sind u. a. geeignet den Leser zu bereichern Rahners Ausführungen über Menschwerdung Gottes und Vergottung des Menschen, d. h. über Abstieg und Aufstieg, sodann über die Herz-Jesu-Verehrung (vor allem in Vorlesung 6); was Rahner hier aus Schrift und Dogma hervorholt, dürfte die Bedenken manch eines Ostchristen gegen diese Andacht zerstreuen. Das Buch bleibt in beständiger Fühlungnahme mit dem Menschen unserer Zeit, berücksichtigt seine Fassungskraft und seine Schwierigkeiten ([1]). Ausgiebig kommen die heiligen Väter zu Wort, und es wird eine Anzahl ihrer tiefsinnigsten Aussprüche angeführt. Ausserordentlich organisch ist die Theologie der Sakramente, ihrer Reihenfolge und Zusammenhänge. Auch auf Ostkirche und Ostliturgie wird Bezug genommen (z. B. 138, 153), vor allem in Anlehnung an Jungmann (vgl. 54 ff.), der den Anstoss zur kerygmatischen Bewegung gegeben hat. Beredt und ganz zeitgemäss spricht Rahner von der sichtbaren Kirche (dem 'Fleisch' der Kirche, 120 ff.). Es könnte allerdings auffallen, dass die sichtbare Linie von ihm mit viel mehr Ausführlichkeit behandelt wird als das Unsichtbare, da er doch seinen Umbau unter Zugrundelegung der Glaubensverkündigung der alten Kirche vornehmen will, in der die Theologie der sichtbaren Kirche und der Sakramente weniger ausgebaut war.

Was nun die mehr theoretische Frage betrifft, so sind wir der Auffassung, dass Rahners Buch kaum an Wert verlieren würde, wenn seine Grundvoraussetzung von der Eigenständigkeit einer kerygmatischen Theologie in Wegfall käme. Niemand kann die Notwendigkeit eines theologisch vertieften Kerygmas bezweifeln; in dieser

([1]) Vielleicht wurde dabei dem Buche '*Der Katholizismus, sein Stirb und Werde*' zuviel Aufmerksamkeit geschenkt.

Hinsicht bietet das Buch einen wohl gelungenen Aufbau, der überdies nur als eine von vielen Gestaltungsmöglichkeiten hingestellt wird (6). Auch möchte der Verfasser nicht zweierlei Formen einer kerygmatischen Theologie, eine trinitarische und eine mehr christologische, gelten lassen, sondern nur eine einzige; er spricht vom « wunderbaren Ineinander dieser zwei Mysterien » (57) (Dreifaltigkeit und Menschwerdung).

Die Gründe allerdings, die von Rahner für eine Eigenständigkeit der kerygmatischen Theologie geltend gemacht werden, dürften wohl kaum durchschlagend sein.

Mag auch ein gewisser Umbau der dogmatischen Theologie berechtigt sein, die wissenschaftliche Theologie in ihrer « geschichtlich und spekulativ nun einmal so und nicht anders gewordenen Form » (5) und noch mehr die gesamte Reihe der feierlichen Aussagen der lehrenden Kirche (vgl. 9) geben doch in vorzüglicher Weise Zeugnis von einer Führung der Kirche des Neuen Bundes durch den Heiligen Geist. Wenn schon im Alten Bunde die Offenbarung stufenweise und in besonderer Zielstrebigkeit erfolgt ist, in Hinblick auf Christi erste Ankunft, so dürfen wir in ähnlicher Weise annehmen, dass der Fortschritt von Dogma und Theologie im Neuen Bunde, hin zu Christi zweiter Ankunft, auch seine ' Heilswertigkeit ' hat. (Was Rahner über die Eschatologie des ganzen Heilswerkes sagt, kann doch auch auf den dogmatischen und theologischen Fortschritt angewendet werden). Gottes Vorsehung hat alle Wege der geschichtlichen Theologie und den Verlauf der feierlichen Entscheidungen der Kirche miteinbezogen in ihren Plan. Damit soll keineswegs geleugnet werden, dass die geschichtliche Theologie, genauer ausgedrückt gewisse theologische Richtungen oder Schulen, gelegentlich auf Abwege geriet, noch auch, dass die feierlichen Entscheidungen der Kirche noch manche Lücke liessen. Aber es scheint uns eine ' kerygmatisch ' lohnende Aufgabe zu sein, den tatsächlichen Verlauf und das Geschichtlich-Einmalige der Entfaltung des Dogmas und der theologischen Entwicklung in den tieferen Zusammenhängen aufzuweisen. Das wird natürlich einstweilen nur unvollkommen möglich sein, da die volle Konvergenz erst vom Brennpunkt der zweiten Ankunft Christi aus ganz überschaut werden kann.

Neben eine « aus der Glaubensverkündigung der alten Kirche gestaltete Form theologischen Gesamtschauens » kann man demnach eine ' aus der Glaubensverkündigung der alten, mittelalterlichen und neuen Kirche gestaltete Form theologischer Gesamtschau ' stellen, was Rahner dann praktisch auch tut (vgl. 11).

Sodann liegt die Frage nahe: Wenn die intellektuelle Durchformung der Offenbarung in ungleicher Dichte vor sich ging, ist es dann nicht vielmehr Aufgabe der dogmatischen Systematik, diesem Mangel abzuhelfen; wozu braucht's da einer selbständigen kerygmatischen Theologie? Wir müssen doch wohl unterscheiden zwischen dem, was die dogmatische Theologie tatsächlich im Verlauf der Geschichte war, und dem, was sie ihrer ureigenen Aufgabe entsprechend

hätte sein sollen. Deshalb scheint uns P. Anselm Stolz O. S. B. (1) nicht ganz unrecht zu haben, wenn er bemerkt, man müsse nicht eine neue theologische Disziplin einführen, sondern die Theologie zu ihrer eigentlichen Aufgabe zurückrufen (2). Stolz ist übrigens in seiner Grundtendenz auch Kerygmatiker: für ihn ist die dogmatische Theologie charismatisch, und der Versuch, von der dogmatischen Theologie eine kerymatische abzuspalten, setzt nach ihm einen ganz inadäquaten Begriff von Theologie voraus (3). Andererseits scheinen uns aber die Beweise des P. Stolz nicht stichhaltig zu sein. Dass die Theologie an sich charismatisch sei und dass ihr das 'Predigtamt' zustehe (4), wird von der Ueberlieferung wohl kaum ausdrücklich bezeugt. Wenn Stolz sich bemüht, eine 'charismatische Theologie' zu begründen, so handelt es sich lediglich um Schlussfolgerungen (5). Die durch die moderne Wertlehre philosophisch vertiefte Fragestellung ist eben neu. Durch ausdrückliche Zeugnisse der Theologen wird sich diese Frage kaum im einen oder anderen Sinne entscheiden lassen. Daher rühren die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Befürwortern einer eigenständigen kerygmatischen Theologie und ihren Gegnern.

Rahner bemerkt mit Recht, dass auch der dogmatischen Theologie die Ergriffenheit nicht abgesprochen werden darf. Aber muss nicht umgekehrt auch die kerygmatische Theologie — als Aufbau und Umbau, als Gesamtschauen (3), als « Einfügung... in das Ganze

(1) Anselmus STOLZ, O. S. B., Pont. Inst S. Anselmi, Romae, De « Theologia kerygmatica » '*Angelicum*' 17, 1940, fasc. 4, Seite 337-351.

(2) A. a. O. Seite 349.

(3) A. a. O. Seite 349.

(4) A. a. O. Seite 347. — In den Darlegungen des P. Stolz finden sich einige Ungenauigkeiten: Auf Seite 348 behauptet Stolz, alle Kerygmatiker stellten Christus als neues Objekt der Verkündigungstheologie hin; von Rahner stimmt das nicht. Mit Unrecht schreibt Stolz (350) Rahner die irrige Meinung zu, die dogmatische Theologie gründe sich nur auf die feierlichen Definitionen des ausserordentlichen Lehramtes: Stolz hat bei Rahner, Seite 9, das wichtige Wort « hauptsächlich » übersehen. In diesem Zusammenhang können auch weder Rüschkamp noch Przywara zitiert werden (Stolz, Seite 350 Anmerkung 1-2). Rüschkamps Formulierung — übrigens flüchtig in einer Anmerkung hingeworfen — ist zwar ungenau; aber aus der Gegenüberstellung von 'Dogma' und 'jeder Ansicht oder Schulmeinung', die sich vermeintlich auf die Hl. Schrift stützt, geht klar hervor, dass Rüschkamp gar nicht beabsichtigt, die Unfehlbarkeit den nicht definierten Dogmen abzusprechen. Auch bei Przywara findet sich im angegebenen Artikel eine solche Lehre nicht; der Titel dieses Artikels lautet übrigens '*Neue Theologie?*': das Fragezeichen ist zu beachten. — Auch ist unseres Erachtens die Tatsache, dass wir die Theologie der Väter nicht nur aus ihren wissenschaftlichen Werken schöpfen, sondern auch aus ihren Predigten — Stolz Seite 347 — keine Bestätigung dafür, dass die dogmatische Theologie sich 'ex officio' mit dem 'Predigtamt' beschäftigt. Steht es doch gerade in Frage, ob sich die Theologie mit den Homilien der heiligen Väter beschäftigt, insofern diese Homilien Glaubenswahrheiten enthalten, oder aber insofern solche in den Väterhomilien enthaltenen Glaubenswahrheiten auf ihren Verkündigungswert hin untersucht werden.

(5) A. a. O. Seite 344 ff.

des dogmatischen Kosmos » (173) — zunächst einmal nüchtern und klar sein? Ergriffenheit ist doch in gleicher Weise bei der Erkenntnis der Wahrheit wie bei der Erkenntnis oder beim Erstreben des Wertes möglich; grösser wird die Ergriffenheit jedoch tatsächlich sein bei der Verkündigung selbst, die aber keine Theologie ist. Oder aber ist die Verkündigung des Wortes Gottes doch Theologie?

Man sieht übrigens auch nicht klar, wie die Verkündigungstheologie von der praktischen Theologie (Pastoral und insbesondere Homiletik) abgegrenzt sein soll. Als Kerygmatik gehört sie anscheinend zur praktischen Theologie, als Gesamtschauen zur Spekulation.

Zum Schluss sei hingewiesen auf Bestrebungen innerhalb der gegenwärtigen russisch-orthodoxen Theologie; sie ähneln in manch einem Punkte aufallend denen der kerygmatischen Theologie. Die sophianische Theologie des Erzpriesters Sergius Bulgakow (Sophia ist die Ewige Weisheit) unterscheidet sich bewusst von der herkömmlichen Schultheologie. Bulgakow sucht seine Lehre durch ausgiebige patristische Studien zu unterbauen. Zentralproblem ist die Begründung der ' Gottmenschheit ' in Gott dem Dreifaltigen (vgl. Rahners « wunderbares Ineinander dieser beiden Mysterien »), d. h. die Frage nach der geschaffenen und ewigen Weisheit. Bulgakow spricht von der Jakobsleiter, die Himmel und Erde verbindet, die einen Abstieg und Aufstieg ermöglicht; sein Ziel ist eine Gesamtschau. Er sucht nach einem Heilmittel gegen den modernen Manichäismus (vom Standpunkt der Kerygmatiker aus: gegen eine Übersteigerung des Unsichtbaren) und gegen die moderne Säkularisation (vom Standpunkt der Kerygmatiker aus: gegen eine Übersteigerung des Sichtbaren) [1].

B. SCHULTZE S. I.

J. CASPER, *Um die Einheit der Kirche. Gespräche und Stimmen getrennter christlicher Brüder*. Friedrich Beck, Wien 1940. 349 S.

Das Werk befasst sich fast ausschliesslich mit dem Problem der Wiedervereinigung mit den *Protestanten*. Nur in einem Artikel kommt auch ein Vertreter der Ostkirche zu Wort: Archimandrit Stefan Ilkić. Und doch ist dieses Buch auch für die ostkirchliche Unionsbewegung von hohem Interesse. Die wahrhaft irenische Geisteshaltung, die aufrichtige, heilige Sehnsucht nach Wiedervereinigung, die hier bei Katholiken und Protestanten zutage tritt, ist vorbildlich auch für die Unionsarbeit im christlichen Osten. Auf beiden Seiten zeigt sich hier ein ehrlicher Wille, dem andersdenkenden Bruder gerecht zu werden, ihn

(1) Vgl. S. BULGAKOV, *The Wisdom of God*, New York-London (1937), Introduction.

zu verstehen, seine Eigenart und Eigenwerte anzuerkennen, der schon einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zur Einheit bedeutet. Protestanten beweisen überraschendes Verständnis z. B. für das Sakramentale in der katholischen Kirche (vergl. S. 188 ff.) und für die katholische Marienverehrung (S. 248 ff.). In den Beiträgen evangelischer Verfasser zeigt sich eine Aufgeschlossenheit, ein Wille, sich freizumachen von Vorurteilen, die von der traditionellen Haltung etwa des Evangelischen Bundes sich sehr vorteilhaft abheben.

Auf katholischer Seite finden wir den Evangelischen gegenüber eine Einstellung, wie sie, was die getrennten Ostkirchen angeht, schon mehr Gemeingut geworden ist. Wiedervereinigung bedeutet nicht notwendig Aufgeben aller berechtigten Eigenständigkeit und aller eigenen Art, sie besagt nicht bedingungslose Kapitulation und Gleichschaltung in allem, auch dem Unwesentlichen, an die katholische Kirche *westlicher Prägung*. Festhalten am katholischen Standpunkt will nicht unbedingt heissen, dass man die Schuld am Zwiespalt einseitig den Nichtkatholiken zuschiebt und ihrer Sonderart jeden Wert und jede Berechtigung abstreitet. Auch der Katholik muss sich « bekehren », er muss ganz katholisch, das heisst weltweit denken lernen, wenn wir auf Wiedervereinigung hoffen wollen. Es ist das Verdienst der vorliegenden Schrift, dies, auch was die Protestanten angeht, nachdrücklich zu betonen. Bei aller Irenik und Unionssehnsucht wird aber nicht die wesentliche Schwierigkeit übersehen, die einer Vereinigung mit den Protestanten im Wege steht. Man gibt sich keinen Illusionen hin. Auf beiden Seiten ist man sich klar bewusst, dass der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche unverrückbar ist und im Wesentlichen keine Zugeständnisse kennt.

Hie und da freilich, in einzelnen Beiträgen, scheint uns die Irenik doch etwas zu weit zu gehen. Man kann nicht sagen (wie das S. 72 geschieht), dass sich die verschiedenen Konfessionen in der Auffassung der Liturgie wesentlich einig seien. Die Unterschiede in der Sakramentenlehre werden hier doch wohl zu leicht genommen. Auch besagt der gemeinsame Wortlaut des Credo noch nicht eine gemeinsame Auffassung dieser Worte. — Man kann nicht, um die Protestanten zu gewinnen, auf die Urtradition zurückgehen und die ganze weitere Dogmenentwicklung beiseite schieben (wie das S. 85 nahegelegt scheint). Es hat keinen Sinn, den Protestanten, was die Lehrautorität in der katholischen Kirche angeht, Sand in die Augen zu streuen. — Es ist recht missverständlich, wenn (S. 126) gesagt wird, dass « die Form, in der wir zur Wahrheit und zum Leben Gottes aufbrechen, gar nicht die Hauptsache » sei. Die katholische Form, den Glauben zu bekennen ist nun einmal absolut in ihrem wesentlichen Inhalt. Es ist nicht gleich, was man glaubt, wenn man nur Gott findet. — Der (S. 83) konstruierte Gegensatz zwischen « Asketismus und Religion » kann sehr leicht falsch verstanden werden Gerade weil durch die Taufe « ohne unser Zutun unser ganzes Sein in den Lebensraum Christi versetzt ist », muss der Mensch mit aller Kraft danach streben, sein sittliches Tun diesem seinem tiefsten Sein gleichzugestalten. Dass unsere aszetische Literatur — sehr berühmte Werke nicht ausgenommen -- vielfach in « Asketismus » macht und die übernatürliche, seinsmässige Grundlage allen Vollkommenheitsstrebens etwas zu kurz kommen lässt, kann zugegeben werden. Jedenfalls ist es abwegig, dafür den Molinismus verantwortlich zu machen.

Diese und andere Ausstellungen, die man an Einzelheiten des Buches machen könnte, beeinträchtigen nicht den Gesamteindruck. Man kann dieses Buch nur mit grosser Freude lesen. Der ergreifend gute Wille zur Einheit, der auf beiden Seiten sich hier kundtut, ist etwas so Grosses und Frohmachendes, dass er über manches hinwegsehen lässt. Man möchte nur wünschen, dass wir ein Buch besässen, das von Katholiken *und* Vertretern der getrennten Ostkirchen im gleichen Geiste geschrieben wäre!

W. DE VRIES S. I.

Dr. Bernhard POSCHMANN, *Paenitentia secunda.* Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Herausgeber: Franz Joseph Dölger/Theodor Klauser. Nr. 1) Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1940. 496 S.

Man findet in diesem Buch das Ergebnis von 50 Jahren Bussgeschichte des christlichen Altertums. Was war das eine Zeit lebendigen Geisteskampfes, als zu Beginn dieses Jahrhunderts alle die bedeutendsten Namen auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, bei Katholiken wie bei Protestanten, mit blanker Klinge die stets neu auftauchenden Fragen der alten Bussgeschichte in epischem Ringen umstritten. Dabei waren die Lager durchaus nicht nach den Konfessionen geteilt, fast jede Lösung fand Freunde und Feinde von beiden Seiten kommend. Das Werk des bekannten Breslauer Dogmatikers, der der Bussgeschichte einen guten Teil seines Lebens gewidmet hat, will freilich nicht eine Geschichte der dogmengeschichtlichen Streitigkeiten und ihrer Ergebnisse schreiben. Es geht den Weg einer neuen persönlichen Prüfung aller in Betracht kommenden Traktate und Texte. Aber in der Anwendung der verfeinerten Auslegemethode, in der Vollständigkeit der herbeigezogenen Quellen, in der Benutzung der bereitgestellten Lösungen und Schwierigkeiten erscheint es als reife Frucht der vorhergehenden Jahrzehnte.

Von den Ergebnissen, die es bringt, seien nur zwei besonders hervorgehoben. Zunächst tritt überall ausdruckvoll hervor die Hinfälligkeit der strengen « Tauftheorie », d. i. der Ansicht, dass die alte Kirche nach der Taufe keine Vergebung der schweren Sünden mehr zugelassen habe. Schon die Apostelschriften zeigen, dass die Vergebbarkeit aller Sünden in der Kirche von Anfang an ausser Frage stand — die scheinbar entgegenstehenden Stellen werden ausführlich besprochen —; dasselbe gilt von den nachapostolischen Schriftstellern. In der ausführlichen und umsichtigen Deutung des Pastor Hermae, (134-205) — sein Werk bildet einen Eckstein im System der Anhänger eines frühchristlichen Rigorismus — ergibt sich ihm, dass Hermas in den grundsätzlichen Fragen der Möglichkeit und der Bedingungen

der Sündenvergebung die Vorstellungen seiner Zeit vertritt; neu ist die Beschränkung auf « eine » Busse, die aus einem pastoral–pädagogischen Motiv hervorgegangen für die Zukunft grosse Bedeutung erlangen sollte. Entsprechend der einzigartigen Bedeutung, die Tertullians Schriften in der Bussfrage haben, widmet ihm P. eine lange Untersuchung (261-367). Hier hatten ihm die katholischen Forscher besonders vorgearbeitet, aber es galt sich noch einmal mit den von Hugo Koch gemachten Einwendungen auseinanderzusetzen. Ich weise nur daraufhin, dass P. die Urheberschaft der « Sündentrias », Götzendienst, Mord und Ehebruch Tertullian selbst zuschreibt und dass er für die einzige wirkliche Schwierigkeit, die man aus dem afrikanischen Polemisten gegen die Ansicht von der Vergebbarkeit aller Sünden in der alten Kirche vorbringen kann, nämlich seine Behauptung, dass auch bei den Katholiken Apostaten und Mördern keine Verzeihung mehr gewährt werde, eine annehmbare Lösung vorschlagen kann. Gegen Hugo Koch wenden sich dann auch P.s Ausführungen — und meiner Ansicht nach mit Erfolg– wo es sich darum handelt festzustellen, ob Cyprian erst im Lauf der Zeit von einem strengeren Standpunkt dazu übergegangen ist, den Apostaten die Rekonziliation zu gewähren oder ob eine grundsätzliche Verweigerung der Wiederaussöhnung auch für den Beginn seiner Amtstätigkeit nicht nachgewiesen werden kann.

Das zweite Ergebnis, das in der Untersuchung besonders hervortritt, ist die Rolle, welche der Kirche bei der Busse zugeschrieben wird. Gewiss war die Bedeutung der Absolution und erst recht der Absolutionsformel nicht so wie in der heutigen Theologie herausgearbeitet und, tritt die Sündennachlassung viel mehr als Wirkung der persönlichen Bussleistungen hervor, es bleibt der Kirche aber nicht nur die Aufgabe, die Büsser durch ihr Gebet bei Gott zu unterstützen, sondern vor allem ist die kirchliche Busse der einzige Weg durch den sie das Heil wiedererlangen können. Mag deshalb selbst bei Cyprian die Rolle Gottes und die der Kirche nicht mit der wünschenswerten Klarheit bestimmt und abgegrenzt sein, so ist doch sicher, dass die Wiederaufnahme in die Kirche nicht nur eine äusserlich-rechtliche Wiedereinsetzung in frühere Rechte, sondern auch die Wiederherstellung der Gnadengemeinschaft und schliesslich die volle Vergebung Gottes im Gefolge hat, damit aber einem sakramentellen Akt sicher Genüge tut. Mit dieser Lösung, die mir glücklich scheint, verbessert P. z. T. seine früheren Aufstellungen, gegen die man nicht ganz unberechtigte Einwände erhoben hatte, wie er selbst zugibt (S. 407, Anm. 1).

Auch bei den griechischen Schriftstellern, vor allem Origenes, tritt die Bedeutung der Kirche eindrucksvoll hervor, wenngleich der Nachdruck hier mehr auf der Aufgabe des Heilens und Leitens vonseiten des geisterfüllten Seelenführers lag.

Mag man auch in einzelnen Fragen von dem Verfasser abweichen, in seinen Auslegungen ihm nicht immer folgen können, — in der vielumstrittenen Frage des Edikts des Kallistus z. B. bringt auch

seine Untersuchung m. E. keinen zwingenden Beweisgrund gegen das Edikt; freilich einen schlüssigen Beweis für seine Existenz besitzen wir auch nicht, — so wird man doch der Beherrschung des gewaltigen Materials, der Gründlichkeit der Forschung, der Aufgeschlossenheit für alle Fragen, der Weite des Gesichtspunkts, die das Werk auszeichnen, hohe Anerkennung zollen und dem V. für diese neue Arbeit auf dem Gebiet des Busswesens herzlichen Dank aussprechen.

EMIL HERMAN, S. I.

B. MARX, *Procliana*. Untersuchung über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel, Münster i. W. 1940 Aschendorff (= *Münsterische Beiträge zur Theologie*, Heft 23).

Del Patriarca di Costantinopoli, Proclo, erano riconosciute finora come autentiche una trentina di omelie oltre al « Tomo agli armeni ». Ora l'autore di questo fascicolo ci offre l'interessantissima aggiunta di più di 80 nuove omelie da attribuirsi a Proclo, e fra esse due pubblicate qui per la prima volta. Si vede subito quindi l'importanza di questa ricerca nella quale viene triplicato il testamento letterario del Patriarca di Costantinopoli.

L'autore adopera esclusivamente criteri interni sia per le diverse « spuria » che ora risultano procliane, sia per le due omelie inedite, le quali nei codici donde sono state prese (Vat. graec. 1554 A fol. 76 col. 1 fino a fol. 78 col. 2: Vat. gr. 1990 fol. 248ᵛ-250ʳ) vengono attribuite al Crisostomo e a Basilio di Seleucia rispettivamente. Come è giusto, l'autore presuppone quale base di partenza le omelie finora ritenute procliane: bisogna dire però che non espone un quadro delle caratteristiche di arte, linguaggio, stile e di altri connotati peculiari che potrebbero facilitare poi il lavoro di confronto. Sembra piuttosto presupporre tutte queste conoscenze nel lettore. E in generale il fascicolo riesce estremamente sobrio nell'esporre le prove, come si vede dal fatto stesso che in una novantina di pagine viene fatto l'esame di quasi altrettante omelie fino ad ora attribuite a diversi altri autori. Perciò avviene spesso che lo spirito critico resta un po' insoddisfatto dalla eccessiva brevità di tali indagini.

Per quel che riguarda i criteri stessi, il Marx ne adopera parecchi. I più efficaci mi sembrano quelli della fraseologia caratteristica di Proclo, (p. es. pp. 13, 15, 18, 19, 21) per non parlare di altri piuttosto storici che occorrono molto di rado, come allusione alle Olimpiadi (p. 30). Anche è utile l'esame del carattere retorico dell'omelia, la circostanza dell'improvvisazione, l'incongruenza storica e anacronistica di certe parole messe in bocca ai protagonisti. Valgono pure come criteri le affinità, per non dire il parallelismo, con altre omelie procliane; affinità che dimostrano sufficientemente l'interdipendenza di ambedue le prediche. Si capisce che allorchè i cri-

teri convergono armonicamente, la dimostrazione è sempre più facile. Mi sembra però che l'autore non abbia sempre approfondito il rigore critico nell'applicazione di questi criteri, che spesso non dànno se non degli « indizi » coi quali si potrà magari stabilire una probabilità non però una prova convincente dell'autenticità procliana. Infatti le antitesi, le « isocola » e le altre figure retoriche, se vanno bene per Proclo, potrebbero anche convenire a un Crisostomo, a un Basilio di Seleucia, a un Severiano di Gabala, a un Gregorio Nazianzeno ed anche a un Cirillo di Alessandria, per non dire che resta l'ipotesi di qualche altro predicatore finora sconosciuto. Lo stesso si dica del fatto dell'improvvisazione conosciuta anche dal Crisostomo e dai Cappadoci. Per quel che riguarda poi la rassomiglianza fra i nuovi scritti e quelli già conosciuti di Proclo, la conclusione dell'autenticità non va *ipso facto*. Si può pensare ad un altro autore che si sia ispirato a Proclo, oppure ad un predicatore che abbia servito come modello al Patriarca di Costantinopoli. Anzi alcune volte pare che l'autore sia stato sorpreso da questa realtà, allorchè dopo aver stabilito l'autenticità procliana in base ad alcuni luoghi paralleli, rileva che quelle espressioni si trovavano già in Anfilochio (per es. p. 41 e 77). Il Marx allora si cava d'imbarazzo dicendo che Proclo si era ispirato a lui. Ma questo stesso giusto criterio potrebbe anche applicarsi per affermare che lo sconosciuto autore — non precisamente Proclo — si sia ispirato alle prediche certamente procliane. Si può dubitare poi se l'autore abbia saputo tener conto dell'autorità di S. Cirillo (p. 54) il quale pure ritiene una omelia essere del Crisostomo; come anche si potrebbe contestare il diritto di cambiare (p. 60) il nome di « Agnese » in quello di « Tecla » e quello di « S. Lorenzo » in « S. Stefano », il che, certo, rende possibile la loro attribuzione a Proclo.

Alcune volte l'autore riconosce l'insufficienza delle prove e si mantiene in un prudente riserbo. Quasi sempre però si decide, senza attenuazioni, per l'autenticità procliana. Non negherò che spesso abbia ragione, benchè, come ho detto, non sempre si dia abbondante luogo alle prove. Ma non mancano i casi nei quali il lettore non resta affatto convinto. Non è qui il luogo di esaminare tutta la lunga serie. Citiamo come esempio di mancanza di prove i casi delle pagine 17, 24, 27, 28, 33, 40, 42, 46, 47, 77, 87. Il metodo poi dell'autore, il quale sovente progredisce in una specie di sorite critica, fa sì che allora la forza dimostrativa si affievolisca vieppiù. Così succede che partendo dalle omelie procliane si cerca di provare l'autenticità di un'altra. Poi questa serve come base per una terza e questa per una successiva. E siccome avviene talvolta che qualcuno di questi anelli non sembra essere ben saldato, tutta la catena corre il rischio di spezzarsi.

Le omelie attribuite ora a Proclo dall'autore si trovano quasi tutte pubblicate dal Migne sotto diverse paternità, benchè quasi tutte fra le « spuria » del Crisostomo. Del vol. 61 della *Patrologia Graeca* sarebbero procliane le omelie comprese nelle colonne 687-690; 697-712; 715-724; 727-746; 755-764; 767-768; 789-794. La pseudo-

amfilochiana del vol. 56 col. 583-586 viene attribuita « mit grosser Wahrscheinlichkeit » a Proclo. Del vol. 50 vengono restituite a Proclo quelle delle colonne 785-796; 801-823. Del vol. 52 le col. 791-804; 807-812; 835-844. Del vol. 55 le col. 611-616. Del vol. 56 le col. 385-394; 525-538; 563-581; 593-600. Del vol. 59 le col. 575-578; 673-674; 681-688; 699-714; 719-722. Del vol. 60 le col. 711-736; 755-760. Del vol. 62 le col. 727-730; 753-760. Del vol. 64 le col. 15-26; 33-38; 47-52. Fin qui le « spuria » del Crisostomo. Ma ancora nel vol. 10 col. 1197-1204 viene trovata un'opera di Proclo nel Pseudo Gregorio Taumaturgo, e fra le « spuria » di Atanasio sarebbero di Proclo le omelie contenute nel vol. 28 col. 905-913; 941-957; 960-1004. Lo stesso si dica dell'omelia in *Annuntiationem* attribuita a Basilio di Seleucia (PG 85, 425-452). Una volta ricuperato per Proclo questo considerevole materiale, l'autore vi trova sufficienti luoghi paralleli e basi di confronto per stabilire l'autenticità della celebre omelia 6ª che finora non si voleva riconoscere a Proclo.

Per ciò che riguarda il soggetto delle omelie, i temi sono molto diversi. Meritano speciale rilievo le omelie mariologiche la cui autenticità mi pare sia stata ben dimostrata dal Marx. In una di esse si parla anche contro la μία φύσις (pag. 46), il che non mi sembra scritto contro gli apollinaristi, bensì contro i primi monofisiti.

Il Marx avrebbe potuto esaminare nel suo pregevole studio l'omelia recentemente scoperta in siriaco e quivi attribuita ad Attico (ed. *Le Muséon* 46 [1933] 167-202; *Rev. de l'Or. Chr.* ser. 3ª t. 9 [1933-34] 160-187), la cui seconda metà coincide con la 5ª di Proclo. Tutto lascia credere che anche la prima metà sia dello stesso autore.

L'autore ha reso, col suo diligentissimo lavoro, un grande servizio alla Patrologia greca attirando l'attenzione e aumentando considerevolmente le fonti per lo studio di Proclo.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Historica.

Georg Ostrogorsky, Professor an der Universität Belgrad. *Geschichte des byzantinischen Staates* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft herausgegeben von Walter Otto). I Teil, 2 Bd. C. H. Beck-sche Verlagsbuchhandlung, München 1940. XIX, 448 S.

Welche Fortschritte die byzantinischen Studien im letzten Halbjahrhundert gemacht haben, beleuchtet nichts besser als der Vergleich des von Heinrich Gelzer verfassten Abrisses der byzantinischen Geschichte, der der letzten Ausgabe der Geschichte der byzantinischen Literatur beigegeben war, mit dem vorliegenden Bande, der in dem Hand-

buch der Altertumswissenschaften an seine Stelle getreten ist. Schon die Tatsache, dass in dieser grossangelegten Sammlung dem byzantinischen Kulturgebiete jetzt fünf Bände eingeräumt werden, zeigt, wie man heute auch in den Kreisen der klassischen Philologie die Bedeutung des byzantinischen Reiches als des Erben und Nachfolgers des klassischen Altertums zu schätzen weiss. Vor allem kommt aber in der Behandlung des Gegenstandes einem immer wieder zu Bewusstsein, wie sehr man in der Durchdringung der alten und der Erschliesung ganz neuer Fragegebiete seit der Veröffentlichung des Abrisses jenes um die byzantinischen Studien hochverdienten Gelehrten weitergekommen ist.

Den trefflichen Gesamtdarstellungen der byzantinischen Geschichte, die wir bereits in der Cambridge Medieval History, t. II und IV, in den Werken von Diehl-Marçais und Vasiliev besitzen, (von denen die beiden ersten freilich nur bis zum J. 1204 bzw. 1081 gehen), tritt jetzt diese neue Geschichte als ebenbürtig an die Seite. Man kann als ihre Eigenheit und ihren besondern Vorzug rühmen, dass sie zum erstenmal die verschiedenen Seiten des inneren Lebens des Reiches (wenn man von Kunst und Literatur absieht, denen eigene Bände bestimmt sind) allseitig in der Darstellung berücksichtigt. Nicht nur werden die staatsrechtlichen Fragen mit grösserer Aufmerksamkeit und Genauigkeit behandelt, sondern im Anschluss an die verdienstlichen Arbeiten von Dölger, E. Stein, Andreades, Bratianu u. a. und vor allem auch O. selbst, wird die wirtschaftliche, soziale, wehr -und finanzpolitische Entwicklung in sich und in ihrer Bedeutung für die Gesamtgeschichte des Staates gewürdigt. Wie fruchtbar dies für die Aufhellung auch des aussenpolitischen Geschehens ist, zeigen viele Beispiele; man vgl. nur die Abschnitte über die Erneuerung des byzantinischen Staates unter den Herakliden, über seine Wiederaufrichtung unter Alexios I., über die Gründe des Niedergangs und des Verfalls in den letzten Zeiten des Reiches.

Der Text zerfällt nach einer Einleitung über die Entwicklung der byzantinischen Geschichtswissenschaft (S. 1-14) in 8 Abschnitte, von denen der erste einen Ueberblick über die frühbyzantinische Staatsentwicklung gibt (diese Zeit wird bereits in andern Teilen des Handbuchs behandelt), während der Hauptteil des Buches den späteren Jahrhunderten vorbehalten ist. Obschon O. die von ihm jetzt in einem Artikel der *Historischen Zeitschrift* [1] vorgeschlagene Einteilung in eine frühbyzantinische (324-610), eine mittelbyzantinische (610-1025) und eine spätbyzantinische Periode (1025-1453) in seinem Buch noch nicht ganz durchgeführt hat, glaube ich doch kurz auch darauf eingehen zu können, weil der Artikel nur eine Nebenfrucht seines grösseren Werkes ist und auf dessen Ergebnissen fusst.

Dass man die byzantinische Zeit mit Konstantin und nicht mit Diokletian oder mit dem Tod des Theodosius o. ä. m. anzusetzen hat, scheint man als sicheres Ergebnis der letzten Erörterungen ansehen zu dürfen und

(1) Bd. 163 (1941) S. 229-254.

wird auch von O. wieder mit sehr überzeugenden Gründen verteidigt. Das Ende dieser ersten Periode wird man jetzt auch nicht mehr in Zusammenhang mit den isaurischen Kaisern, sondern mit Herakleios bringen; es fragt sich nur, ob mit dem Ende seiner Regierung (641), wie E. Stein und Bratianu vorschlagen, oder mit deren Beginn (610). O. bringt beachtliche Gründe für letztere Ansicht vor: bereits unter Herakleios beginnt die wirtschaftliche, militärische, administrative, soziale Erneuerung, die dann bis zum Ende der mittelbyzantinischen Zeit die Grundlage des Staates bildet. Anderseits gehört aber die Herrschaft des Herakleios in vielfacher Hinsicht noch zum vorhergehenden Zeitabschnitt. Die Perserkriege, die so lange Jahrhunderte hindurch Byzanz in Atem hielten, finden jetzt ihren glorreichen Abschluss; Byzanz ist noch immer eine Weltmacht, der die reichsten Länder des Orients, Aegypten, Palästina, Syrien gehören. Erst gegen Ende der Regierung des Herakleios wird das anders. Man kann also mit gutem Grund auch erst mit seinen Nachkommen einen neuen Abschnitt beginnen lassen.

Was dann das Ende der mittelbyzantinischen Zeit angeht, so kann man zweifeln ob nicht mit Bratianu die Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner als Grenze angesetzt werden soll. Das spätere Reich, auch nach der Wiedereroberung der Hauptstadt, war nie mehr ganz dasselbe wie früher. O. weist aber, wie z. T. schon Stein, mit gewichtigen Gründen nach, dass zwischen der mittelbyzantinischen Zeit und der Herrschaft der Komnenen ein tiefer Einschnitt geht. Die wirtschaftlichen, sozialen, militärischen, finanzpolitischen Folgen des Sieges der Aristokratie über den bäuerlichen Kleinbesitz im 11. Jh. geben dem Reich im Innern bald ein neues Aussehen, während zugleich das Unglück von Manzikert und der Verlust des italienischen Besitzungen auch nach aussen hin seine Stellung stark beeinträchtigen. Die letzten Auswirkungen dieser Veränderungen führen schliesslich den Untergang des Reiches herbei. O. will aber — und darin kann ich ihm nicht folgen — das Ende des mittelbyzantinischen Zeitabschnitts gleich mit dem Tod des Basileios II. enden lassen. Es liegt hier, wie schon oben, das Streben zu Grunde, die Ansatzpunkte des Neuen auf den verschiedenen Gebieten in die spätere Periode einzubeziehen. Da aber solche Uebergangszeiten ein Doppelgesicht zeigen, gibt es gewöhnlich auch Gründe dafür, sie der älteren Periode zuzurechnen, und es empfiehlt sich, vielfach wenigstens, dann erst die neue Periode beginnen zu lassen, wenn die neuen Kräfte und Einrichtungen sich soweit durchgesetzt haben, dass sie ein neues einheitlich bestimmtes Bild bieten.

Dies ist in unserem Fall mit dem Beginn der Herrschaft der Komnenen der Fall. Zudem braucht man bei dieser Ansetzung keinen Schnitt durch die makedonische Dynastie zu tun, was gerade hier nicht angebracht zu sein scheint, weil die dynastische Frage von ganz entscheidender Bedeutung für die Zeit nach Basileios II. geworden ist. Auch waren die Jahrzehnte von 1025-1081 mehr der Ausklang der alten Zeit, in der sich freilich schon die Ansätze des Neuen zeigen, als ein neuer Anfang. Mit den Komnenen wird dann die veränderte Ordnung zur Grundlage des Staatslebens. Schliesslich nehmen auch die Beziehungen zum Abendland mit den Kreuzzügen eine Wendung, die bis zum Untergang des Reiches von grosser Bedeutung bleibt.

Nach dieser Abschweifung kehren wir wieder zur Besprechung des Buches zurück. Sehr wertvoll ist es, dass O. den einzelnen Abschnitten eine Einleitung über die betreffenden Geschichtsquellen mit kritischer Wertung vorausschickt. Bei den Unterteilen wird dann jeweils das wichtige Schrifttum angegeben; ausserdem finden bei Einzelfragen noch Hinweise unter dem Text statt, so dass das Handbuch auch wissenschaftlich sehr gut unterbaut ist. Ein nützliches Hilfsmittel sind ferner die guten Karten (zwei im Text, sechs beigelegt). Wie nicht anders zu erwarten war, ist das Werk O. s. ausgezeichnet durch umfassende Kenntnis des Gegenstandes und besonnenes und ruhiges

Urteil. In klarer und treffender Sprache, in kraftvoller und beherrschter Darstellung, die das Ueberflüssige vermeidet und das Wesentliche scharf herauszustellen weiss, bietet der V. eine Schilderung, die sich mit Genuss und fesselnd liest.

Uber das ganze Buch sind neue Gesichtspunkte und Bewertungen. verstreut. Man vgl. z. B. die Abschnitte über die Herakliden, die gegenüber den Bilderstürmern in das rechte Licht gerückt zu haben ein Hauptverdienst O.'s ist. Man kann sich allerdings fragen, ob er diese jetzt nicht leicht überbewertet; so ist für ihn z. B. Herakleios der grösste byzantinische Kaiser. Noch hervorheben möchte ich hier, wie er aus der Einführung der Themenverfassung und der Vermehrung der Soldatengüter im VII. Jh. in sehr ansprechender Weise das Wiederaufblühen des freien Bauernstandes erklärt, eine Erscheinung, die bisher für die Gelehrten ein Rätsel geblieben war. Nicht ganz kann ich mich mit der Neubewertung Andronikos' II. befreunden. Man kann O. wohl zustimmen, wenn er den Kaiser nicht als « unfähigen Schwächling » gelten lassen will, wie es die neueren Geschichtsforscher zu tun pflegen. Aber er scheint mir den Andronikos doch zu günstig zu beurteilen, wenn er ihn als « tüchtigen und einsichtigen Herrscher » bezeichnet, selbst mit der Einschränkung, er sei kein Staatsmann grösseren Formats gewesen. Der Kaiser hatte, menschlich gesprochen, manche gute Eigenschaften und den besten Willen, und hat auch in einzelnen Fällen für die Zukunft wichtige Massnahmen getroffen. Aber sein selbstunsicheres, von andern bestimmbares, dann wieder oft am unrechten Platz hartnäckiges, vielfach von missverstandener Frömmigkeit geleitetes, der Voraussicht ermangelndes Wesen, hat ihn doch anderseits schwere Fehler begehen lassen, die dem Reich zum Verhängnis geworden sind.

Ich lasse eine Anzahl kleinerer Bemerkungen folgen. S. 34: Dioskoros hat Eutyches in seine Gemeinschaft aufgenommen, aber seine Lehre in ihrer Schärfe nicht vertreten. — S. 35: Der sogenannte 28. Kanon des Konzils von Chalzedon ist in Wirklichkeit ein von einer Minderheit von Bischöfen (200 gegen 660 Teilnehmer des Konzils) beschlossenes Dekret, das der Patriarch Anatolios auf Forderung des Papstes Leo schliesslich zurückziehen musste; es ist vom Ende des VI. Jhs. an freilich zur Hauptwaffe des Patriarchats im Kampf um die Erweiterung seiner Vorrechte geworden Vgl. E. Schwartz, *Der sechste nicänische Kanon auf der Synode von Chalkedon*, Sitzungsberichte d. Preuss, Akad. d. Wiss., 1930, S. 611-640. — S. 35, Anm. 1. Merkwürdigerweise hält O. auch jetzt noch an der von ihm selbst und Charanis vorgetragenen Auffassung von der Bedeutung der durch den Patriarchen vollzogenen Kaiserkrönung fest, obschon O. Treitinger diese letzthin erneut als unhaltbar erwiesen hat, vgl. *Byz. Ztschr.*, Bd. 39 (1939), S. 194 ff. Es ist zweideutig, wenn man die Frage so stellt, ob « der Patriarch den Krönungsakt nicht als Vertreter der Kirche, sondern vielmehr stets als Vertreter des Staates vollzogen habe ». Entscheidend ist, dass die vom Patriarchen zweifellos als religiöser Akt vollzogene Krönung *staatsrechtlich nicht wesentlich* für die Bestellung zum Kaiser war. — S. 65: Bei den Ausführungen über das « oikoumenikon didaskaleion », stützt O. sich ganz auf Fuchs. Es wären aber die von Bréhier and Grégoire gegen dessen Erklärung erhobenen schwerwiegenden Einschränkungen zu berücksichtigen gewesen. Vgl. *Byzantion*, t. IV (1927/1928), S. 14-18, 722 ff. — S. 66: Bei den Ausführungen über die monotheletischen Streitigkeiten wäre noch die vortreffliche

Untersuchung von V. Grumel, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, Echos d'Orient, Bd. 27-29, heranzuziehen. — S. 124: Platon ist Abt des Klosters Sakkoudion, nicht des Studitenklosters gewesen. — S. 127: Die Darstellung O.'s macht den Eindruck, als ob der Papst Hadrian schliesslich durch seine Legaten auf dem Konzil von Frankfurt der Verurteilung der Bilderverehrung zugestimmt habe. Tatsächlich richtete aber der Papst, als er von dem Beschluss des Konzils hörte, an Karl den Grossen ein Schreiben, in dem er entschieden an der Bilderverehrung festhielt, in seiner andern Haltung zum 7. ökumenischen Konzil und zu den Griechen dem Kaiser freilich wohl zu viel nachgab. Vgl. *Mon. Germ. Hist.*, Epist., t. V, p. 51, lin. 34. — S. 157: Dass die Erhebung des Photius auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel «sich nicht im geringsten unterschied von der des seinerzeit von Rom anerkannten und geförderten Tarasios, der ebenfalls aus dem Laienstand nach einer erzwungenen Abdankung des Vorgängers auf den Patriarchenthron gelangt war», ist doch wohl etwas viel behauptet. Denn 1. scheint der Patriarch Paul sich freiwillig zurückgezogen zu haben; 2. in jedem Fall ist Tarasios *erst nach dem Tod* des Paulos zum Patriarchen gewählt worden, und 3. galt Paulos als Monothelet, konnte also nach dem damaligen Kirchenrecht eigentlich gar nicht als rechtmässiger Patriarch anerkannt werden. Das VI. allgemeine Konzil hat ihn denn auch noch nachträglich verurteilt. Dazu kommt, dass Papst Hadrian I. auch damals schon gegen die Wahl eines Laien zum Patriarchen Einspruch erhob. — S. 167: O. betont zu sehr, dass Photius auf dem Konzil von 879 einen gewaltigen Sieg «sowohl über Rom als auch über den Kaiser» davongetragen hatte und übersieht völlig, dass das Konzil doch nur durch die Zustimmung und Beteiligung des Kaisers und des Papstes möglich geworden war. Er bringt damit das Ereignis in eine falsche Perspektive. Tatsächlich war diese Einigung für alle Beteiligten ein Erfolg: man vgl. die Versprechungen des Photius hinsichtlich Bulgariens, an die er selbst sich auch gehalten hat. Leider haben die späteren Ereignisse die Wirkungen des Einvernehmens zunichte gemacht. — S. 168/9: Dass die Lehre der Epanagoge über das Verhältnis von Kaiser und Patriarch für die Byzantiner das Ideal gebildet habe, nach dem sie sich die Regelung der kirchlich-staatlichen Beziehungen wünschten, mag für einige Kreise richtig sein und man kann dieser Lehre sicher nicht alle Wirkung in der Folgezeit absprechen. Dass aber die Kaiser und die politischen Kreise diese «Parallelität» als Ideal angesehen hätten, wird durch die ganze byzantinische Geschichte widerlegt. Es gab nur ein Haupt des Reiches, dem alle untertan waren, wenn auch der Patriarch seine Gewalt innerhalb bestimmter Grenzen nicht vom Kaiser, sondern unmittelbar von Gott erhielt. Der russische Patriarch Nikon hat sich freilich auf sie berufen, — ebenso wie auf die Schenkung Konstantins, — ist aber eben wegen seiner Auffassung von der Würde des Patriarchen von den orientalischen Patriarchen und dem russischen Konzil verurteilt worden. — S. 170: O. gibt als Todesjahr des Photios das Jahr 893 an, vergisst aber leider hinzuzufügen, woher er dies Datum hat; bisher war man über das Todesjahr im unklaren. — S. 207/8: Stärker als an die Epanagoge klingt die Rede des Tzimiskes an die Novelle VI pr., an, in der Justinian seine Auffassung von dem Verhältnis der beiden Gewalten niedergelegt hat. Wie übrigens Tzimiskes diese schöne Zitation verstand, zeigte er gleich, indem ihm die Rede nur als Einleitung dazu diente, um von sich aus (ohne Wahl) den neuen Patriarchen zu ernennen. — S. 236: Die von R. Glaber berichtete Gesandtschaft, die den Zweck hatte die völlige Autokephalie und Unabhängigkeit der Kirche von Konstantinopel zu erlangen, wird wohl geschichtlich sein. Wie weit aber die römische Kurie und erst recht der Papst sich darauf einliess, ist für uns jetzt schwer zu bestimmen. Man kann kaum den in der Ferne schreibenden, nur durch Hörensagen unterrichteten, den Römern alles Schlechte zutrauenden Chronisten als in allem zuverlässige Quelle für geheime Verhandlungen ansehen. — S. 237: Michael hat nicht den «Bannfluch gegen die römische Kirche» geschleudert, sondern nur gegen die Legaten, deren rechtmässige Sendung durch den Papst er geradezu bestritt. — S. 370: In dem was den Palamismus eigentlich ausmacht, nämlich in der Behauptung, dass in Gott

ein realer Unterschied bestehe zwischen dem Wesen und seinen Eigenschaften und seiner Wirkungsweise, kann man den Palamismus nicht als « eine neu anmutende, aber im Grunde uralte Lehre » bezeichnen.

EMIL HERMAN S. I.

D. Dr. Johannes HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft* (Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Johann Peter Kirsch, Bd. II, 2.). Herder & Co, Freiburg i. Br. 1940. XII, 552 SS.

Als nach der sechsten Auflage des Hergenrötherschen Handbuchs der Kirchengeschichte, das vielen Folgen von Lesern ein zuverlässiger Führer gewesen war, der verdiente Herausgeber der letzten Auflagen, der leider jetzt verstorbene Prälat Kirsch sich dazu entschloss, das Unternehmen auf eine neue Grundlage zu stellen, waren neben ihm drei andere Gelehrte vorgesehen, auf die die Arbeit sich verteilen sollte. Seitdem sind der 1. vom Herausgeber des Gesamtwerkes verfasste Band und die beiden Hälften des 4. Bandes, bearbeitet von dem ebenfalls verstorbenen Prof. Andreas Veit erschienen. Die Veröffentlichung des Bd. II, dessen 2. Hälfte jetzt vorliegt, hat sich verzögert, weil die beiden nach einander mit der Abfassung betrauten Gelehrten Professor Joseph Greven, dann Professor E. Göller durch den Tod abberufen wurden.

Der behandelte Zeitabschnitt geht von 1198 bis 1455. Die Darstellung setzt ein mit der glanzvollen Regierung Innocenz' III., wo die äussere Machtfülle der Kirche ihren höchsten Grad erreicht hat, dann aber schon bald in eine absteigende Linie übergeht, bis schliesslich in jähem Abfall in den Zeiten des abendländischen Schismas und des Konziliarismus die Kirche durch harte Zeiten innerer Spaltung und äusserer Erniedrigung geführt wird. Danach zerfällt der Band in 2 Teile: I. Die Kirche auf dem Höhepunkt ihrer äusseren Machtentfaltung. II. Die Kirche im Tiefstande ihrer äusseren Macht und in ihrer Krise.

Jeder Teil enthält 3 Abschnitte: 1. Das Papsttum, bzw.: Das Papsttum – Die Reformkonzilien. 2. Äussere Geschichte der Kirche. 3. Das innerkirchliche Leben.

Der Stoff, wie das Schrifttum, das der Bearbeiter vor sich hatte war gewaltig. Um so mehr muss man anerkennen, dass er eine allseitige und klare, gut unterrichtende Übersicht über die Entwicklung jener bewegten Jahrhunderte gegeben hat. Das äussere Geschehen wie die Entwicklung der Lehre, die Geschichte der kirchlichen Verfassung, des Kultus, des Ordenslebens, der Frömmigkeit, der kirchlichen Wissenschaft und der religiösen Kunst werden alle in einfacher und schlichter Sprache und Darstellung, aber klar und verständlich behandelt. Wer sich weiter zu unterrichten wünscht, findet einen vorzüglichen Führer in dem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 471-531).

Die Anmerkungen unter dem Texte geben nur die Quellen oder Sonderuntersuchungen an – allerdings nicht gleichmässig. Zu loben ist auch, dass der Verfasser sich bemüht hat, wie er im Vorwort erklärt, « das Hauptgewicht auf die Herausarbeitung der grossen Linien im Werden und Vergehen und des Ineinandergreifens von Ideen und Geschehen zu legen ». Freilich möchte man gerade hier doch noch eine Vertiefung wünschen. Eine Einführung in das innere Verständnis des Denkens und Fühlens des mittelalterlichen Menschens würde den wahren Schlüssel zum Begreifen manchen äusseren Geschehens bilden, das sonst dem Leser der heutigen Zeit unzugänglich bleibt. Ich denke z. B. an ein tieferes Eindringen in die Gedankenwelt aus welcher die staufische und die päpstliche Partei den Kampf zwischen Kirche und Staat aufnahmen, eine zusammenfassende Darstellung der Renaissance, des Nominalismus, welche die Gründe, Wirkung, Bedeutung dieser Bewegungen für die Auflösung der mittelalterlichen Geisteswelt zur Sprache brächte, wofür jetzt manche wertvolle Einzelbemerkungen, aber keine befriedigende Gesamtübersicht gegeben wird. Damit würden auch die ab und zu eingestreuten, leicht apologetisch eingestellten Bemerkungen des Verfassers sich erübrigen. Hiermit soll nicht gesagt sein, dass H. für die Kirche unangenehme Tatsachen beschönigt. Dass er auch die Schattenseiten offen bekennt, ist im Gegenteil einer der grossen Vorzüge des Buches, das wissenschaftliche Aufrichtigkeit mit wahrer Liebe zur Kirche zu vereinigen versteht.

Bei Angabe von kleineren Ausstellungen, die bei einem solchen Werke unvermeidlich sind, beschränke ich mich auf einige Punkte. — S. 215/6: (vgl. S. 298, Mitte): Die Ausdrucksweise scheint nahezulegen, dass der V. selbst die Auffassung vertritt, das Konzil habe wegen des « Notstands » und für dessen Dauer die Oberhoheit über den Papst gehabt. Das dürfte wohl auf den Widerspruch der Theologen stossen. — S. 352. Nicht Mindaugas, sondern seine Nachfolger haben Litauen bis zum Schwarzen Meer ausgedehnt. — S. 377, 380, 381: Die Beurteilung der Byzantiner hat hier weder im Ton noch in der Sache das Richtige getroffen. — S. 382: Der Name « Ordo Unitorum » ist von Unitores (Vereiniger) nicht von Uniti (Unierte) abgeleitet. — S. 415: Was über Palamas und seine Vorgänger gesagt wird, bedarf auch einer Nachprüfung.

EMIL HERMAN, S. I.

CONSTANTIN VII Porphyrogénète. *Le Livre des Cérémonies.* Tome II. Livre I. — Chapitres 47 (38) - 92 (83). Texte établi et traduit par Albert VOGT. S. XI, 193 (1-185 Doppelseiten). — Commentaire, Livre I. — Chapitres 47 (38) - 92 (83). Par Albert VOGT S. IX, 205. (Collection byzantine publiée sous le patr. de l'Association Guillaume Budé. Paris, « Les Belles Lettres ». 1939 et 1940.

In einem Abstand von fünf Jahren folgt der II. Band des Zeremonienbuches seinem Vorgänger (vgl. diese Zschr., Bd. II, 1936, S. 526 f.). In ihm haben die Kap. 47 (38) – 93 (83) Platz gefunden,

welche die « cérémonies civiles » und die « cérémonies profanes » behandeln. Damit ist das 1. Buch des Originals Konstantins VII. vollständig herausgegeben. Was in der Leipziger Handschrift noch darüber hinaus zum 1. Buch gehört, ist nach Ansicht des Herausgebers spätere Zugabe.

Die ersten Kapitel bringen die Krönungsordnungen. Man weiss mit welchem Aufwand von Scharfsinn und Wissen die Gelehrten in den letzten Jahren versucht haben, die geschichtlichen Ereignisse, die den einzelnen Formularen zugrunde liegen, zu bestimmen. V. steht, wie schon Dölger, diesen Versuchen mit einer gewissen Skepsis gegenüber, ohne sie aber völlig abzuweisen. Gegen den von dem Münchener Gelehrten aufgestellten methodischen Grundsatz, man müsse zunächst immer vermuten, dass den Formularen die Protokolle des letzten vor 957/959 der Zeremonie entsprechenden historischen Falles zugrunde lägen, hebt V. jedoch hervor, dass die ganze Sammlung von Protokollen ein ziemlich einheitliches Ganze bilde, welehes auf das VIII. und IX. Jh. zurückzugreifen scheine. Tatsächlich scheint die Hauptstütze für jenen Grundsatz hinfällig zu werden, wenn man einmal zugibt, dass Konstantin bei einzelnen Kapiteln alte Protokolle benutzt hat, während ihm doch wohl jüngere zur Verfügung standen.

Es folgen die für die innere Ordnung des Reiches aufschlussreichen Kapitel über die Erhebung zu Würden und Ämtern sowie über die Hofempfänge. Die erstaunliche Beherrschung des Stoffes und die scharfsinnige Deutungsgabe des Herausgebers kommen aber am besten zur Geltung in den langen Abschnitten über das Hippodrom und die Rennen. Ebenso wie sorgfältige Angaben und Untersuchungen über die Anlage des gewaltigen Bauwerks bieten sie einen lebendigen Einblick in das bunte Vielerlei des byzantinischen Rennwesens. (Vgl. hierzu auch den eigens angefertigten Plan). Wenn der Herausgeber im Vorwort erklärt, dass keiner seiner Leser sich einen Begriff machen könne von der Arbeit, die ihm dieser Band gekostet habe, so kann er umso mehr auf den Dank aller rechnen, denen er mit seiner Ausgabe und seinem Kommentar ein vorzügliches Hilfsmittel in die Hand gegeben hat.

EMIL HERMAN, S. I.

R. ABRAMOWSKI, *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845.* In: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* XXV, 2. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. — F. A. Brockhaus, Leipzig 1940. 142 S.

Die Vorliegende Schrift handelt über das Geschichtswerk des jakobitischen Patriarchen Dionysius von Tellmahre, das die Zeit von der Thronbesteigung des Maurikios (582) bis auf den Kalifen al-Mu'taṣim († 842) behandelt. Diese bedeutende Geschichtsquelle ist als Ganzes verloren, gegangen. Der Verfasser unternimmt es mit

vielem Geschick und Scharfsinn, aus verschiedenen uns erhaltenen Chroniken, die häufig ausgedehnte Zitate aus Dionysius bringen, dessen Werk zu rekonstruieren. Die hauptsächlichsten dieser Quellen sind: 1. die bis 1194/95 reichende Weltchronik des Patriarchen Michael I. († 1199); 2. die chronistische Arbeit des Bar Hebraeus († 1286); 3. das *Chronicon anonymum* bis zum Jahre 1234. Hierzu kommen einige förmliche Zitate aus der Chronographie des Nestorianers Elias von Nisibis († 1049) und einige direkt erhaltene Stücke.

In einer übersichtlichen Tabelle stellt der Verfasser das Ergebnis dieser dankenswerten Rekonstruktion zusammen (S. 226 ff.). Den Hauptinhalt der Schrift bildet die nach systematischen Gesichtspunkten geordnete Darstellung des Inhaltes des dionysischen Geschichtswerkes. Zuerst wird kurz die politische Geschichte beandelt: das Ende des Perserreiches, die byzantinische Kaisergeschichte, die Araberherrschaft. In erster Linie ist das Werk des Patriarchen von Bedeutung für die Kirchengeschichte. Hier stellt der Verfasser zunächst im allgemeinen das Verhältnis von Kirche und Staat dar, dann die innerkirchliche Lage in den einzelnen von einander getrennten Konfessionen. Besonders eingehend wird naturgemäss über die Amtszeit des Patriarchen Dionysius selbst gehandelt.

Die Veröffentlichung ist um so mehr zu begrüssen, als Darstellungen der jakobitischen Kirchengeschichte trotz der sehr günstigen Quellenlage bisher fast völlig fehlen. — In der Einführung dürfte der Verfasser die religiöse Bedeutung des christologischen Streites unterschätzen. Es war nicht nur Politik, sondern auch Religion, die hier die Leidenschaften entfesselte. — In einer sachlichen, wissenschaftlichen Darstellung sollte man ein so gehässiges Wort wie « pfäffisch » (z. B. S. 28) vermeiden.

W. DE VRIES S. I.

Recueil dédié à la mémoire du Prof. P. Nikov. (Izvestja na Bulgarskoto Istoričesko d-vo, XVI–XVIII) Sofia 1940. Pag. 574.

Il 15 novembre 1938 si spense a Sofia nell'immatura età di 53 anni il noto storico Pietro Nikov, professore nell'Università di Sofia e presidente della Società Storica Bulgara, la quale ha voluto onorare la sua memoria con questo bel volume. Non ci è possibile neppure elencare tutti i 63 scritti dovuti al contributo di una collaborazione veramente internazionale, testimonianza eloquente della grande stima e della viva simpatia di cui gode dappertutto la scienza bulgara. Ci limiteremo dunque ad accennare agli articoli che interessano più specialmente questa rivista e i suoi lettori.

Il volume esordisce con due necrologi del defunto scienziato dovuti al Dujčev e al Mutafčiev; il primo dà anche l'elenco bibliografico dell'opera scientifica del Nikov. Degli articoli rileviamo in

primo luogo quello di N. P. BLAGOEV, *Quando il presbitero Kosma visse e scrisse i suoi sermoni?* (25-29), il quale, da alcuni passi dei sermoni, conclude che l'attività del noto avversario dei Bogomili si svolse negli ultimi anni del sec. IX e nella prima metà del secolo seguente. Una data posteriore è invece adottata nel libro stesso da St. RUNCIMAN, *Bogomil and Jeremiah* (379-383); qui viene assegnato a Bogomil il tempo del regno dello Tsar Pietro (927-969); al trattato di Cosma contro i Bogomili intorno più o meno l'anno 990; il secolo XI a Jeremiah, alla cui attività letteraria e forse anche personale si attribuisce un cambiamento notevole della dottrina bogomile, nel senso del passaggio da un dualismo primitivo ad un gnosticismo monarchiano.

Come i Bizantini concepivano i rapporti esistenti fra il *basileus* e i principi e popoli stranieri viene illustrato da F. DÖLGER, *Der Bulgarenherrscher als geistlicher Sohn des byzantinischen Kaisers* (219-232), ove l'A. partendo dalla spiegazione di alcuni passi oscuri del libro *De ceremoniis*, dimostra « dass das byzantinische Kaisertum sein Freundschafts-und Vertrauensverhältnis zu den auswärtigen christlichen Fürsten und Völkern durch die Bezeichnung eines dauernd gedachten und deshalb von Fürst zu Fürst übertragbaren geistlichen Verwandtschaftsgrades festlegte ». G. I. BRATIANU, *Le commerce bulgare dans l'Empire byzantin et le monopole de l'empereur Léon VI à Thessalonique* (30-36), tratta di un monopolio di commercio concesso sotto Leone VI a dei privati, fatto singolare, il cui esito infelice provocò una violenta reazione: se ne vedono ancora le traccie nel *Libro del Prefetto*. Il P. V. GRUMEL, *La chronologie des patriarches de Jérusalem sous les Comnènes* (109-114), completa e precisa l'elenco cronologico dei patriarchi di Gerusalemme dato dal metropolita Crisostomo Papadopoulos. Il titolo vescovile dei Turchi del Vardar si riferirebbe secondo il P. V. LAURENT, Ὁ Βαρδαριωτῶν ἤτοι Τούρκων. *Perses, Turcs asiatiques ou Turcs hongrois?* (275-289), a forti gruppi di prigionieri ungheresi, i quali, succedendo ad una anteriore colonia di prigionieri persiani, si sarebbero stabiliti sul Vardar durante il X secolo, rinforzati negli ultimi tempi dell'impero, da elementi turchi asiatici. Per la storia dei rapporti culturali della Bulgaria è molto interessante il contributo di C. GIANNELLI, *Alcune aggiunte agli « Acta Bulgariae ecclesiastica »* (156-168), ove ci si offrono gli elenchi dei libri mandati colà su domanda dei missionari latini, pubblicati tutti in lingua « illirica » (serbo-croata), lingua usata ufficialmente dalla Curia Romana nei suoi rapporti con i paesi balcanici; vi si rilevano i bisogni e gli interessi religiosi della missione bulgara nella prima metà del seicento.

L'articolo del P. Pl. DE MEESTER, O. S. B., *Le rasophorat dans le monachisme byzantin* (323-332), getta nuova luce sulle origini del *rasoforato* e sugli obblighi annessi a questo singolare istituto del diritto monastico bizantino. Nel nostro contributo: *Wann ist die Chrysamweihe zum ausschliesslichen Vorrecht der Patriarchen geworden?* (509-515), abbiamo cercato di dimostrare che la riserva al patriarca

della consecrazione del crisma può dedursi esser stata in vigore già nel VIII e IX secolo, anzichè nel XIII, come si riteneva fino ad ora. Degli altri articoli citiamo ancora fra quelli riguardanti la storia ecclesiastica: Iv. Gošev, *I vecchi sigilli del monastero di San Naum nella Macedonia* (91-108, bulg.), M. Dimitrov, *Una breve pagina della storia della lotta per l'indipendenza della Chiesa* (193-195, bulg.), J. Kabrda, *Sur les bérats des métropolites orthodoxes dans l'ancien Empire ottoman au XVIII[e] siècle* (259-268), Iv. Snegarov, *Il « Testamento » di San Giovanni da Rilo* (462-475, bulg.), St. Stanimirov, *Il monastero di Bačkovo nella seconda metà del XVI e durante il XVII secolo* (390-410, bulg.); — fra quelli riguardanti la storia profana: E. Darkó, *Die Übersiedlung der Walachen vom Süden nach Norden der Donau* (173-180), Iv. Dujčev, *Dalle lettere del patriarca Nicola il Mistico* (212-218, bulg.), G. Ostrogorskij, *I fratelli di Basilio I* (342-350, russ.), Vl. Mošin, *I Praktika del monastero del Zografos* (291-300, russ.), K. Svoboda, *Quelques observations sur la méthode historique de Michel Psellos* (384-389).

Emilio Herman, S. I.

P. Petrus Čapkun O. F. M., *De organisatione curae pastoralis Franciscanorum apud Croatorum gentem* (Bibliotheca Theologica, cura Instituti Theologici O. F. M., Makarska. Jugoslavia; knj. 5). Sibenik 1940; -8°, pp. xxviii–296.

P. Čapkun, s. theologiae doctor ac professor in Inst. Theol. O. F. M. makarskensi, in hoc libro tractat de indole iuridica curae pastoralis et de natura iuris parochialis Franciscanorum in regionibus linguae croaticae, imprimis in Bosna-Hercegovina. Praemissa introductione de natura terminisque tractatus, de ratione divisionis materiae et de fontibus historicis adhibitis (XXI-XXVIII), auctor in cap. I « de initiis muneris pastoralis Franciscanorum apud Croatos » agit (1-35), ostendendo Franciscanos primum inde ab a. 1222-1235 in maritimis regionibus Croaticis « Provinciam Sclavoniae » constituisse et ex ea circa medietatem saec. XIII in Bosnam excurrisse, ibique a fine istius saeculi iam stabili munere inquisitorum functos esse, anno autem 1340 propriam Vicariam Bosnae erexisse, quae c. a. 1350 ob penuriam sacerdotum saecularium ex inquisitoria in vere pastoralem conversa est. — In cap. II (35-70) probat Franciscanos in Bosna usque ad Concilium Tridentinum veram curam pastoralem exercuisse, et quidem usque ad adventum Turcarum (1463) fere solos, postea vero exclusive solos. Virtute bullae Ioannis XXII « Cum hora iam undecima », a. 1321 pro Missionariis O. F. M. in Oriente latae et a. 1369 ab Urbano V ad Bosnenses extensae, Franciscani multas parochias in Bosna erexerunt, potissimum inter neo-conversos ab haeresi patarenica et schismate. Quae parochiae divisae erant inter Fratrum con-

ventus formatos, ipsisque in temporalibus et spiritualibus unitae et subiectae. Eas administrabant Franciscani ut parochi sive soli sive cum sociis. — In cap. III (70-109) explicat qua ratione legislatio Tridentina de cura pastorali religiosorum in parochiis franciscanis Bosnae ad effectum perducta fuerit: episcopus plenam et ordinariam potestatem in populi gubernationem exercebat, Franciscani vero, possidendo omnes parochias, eo ipso ius habebant nominandi ac praesentandi parochos et praestationes a populo percipiendi. Episcopus, qui e gremio Provinciae regularis eligebatur, unum e conventibus pro residentia sibi suaeque Curiae eligere poterat, a quo conventu et sustentabatur. — Cap. IV (110-229) historiam exhibet iuris parochialis quatuor Provinciarum, quae inde ab a. 1735 per successivas amplissimae Provinciae Bosnae Argentinae divisiones exortae sunt. Tractat scilicet de rebus parochialibus Provinciarum Bosnae, Hercegovinae, Dalmatiae (SS. Redemptoris) et Croatiae-Slavoniae, addendo quaedam etiam de Provincia S. Hieronymi in Dalmatia, quae originem ducit cum ab antiquissima Prov. Sclavoniae, tum a Vicaria Bosnae, cuius plures conventus in Dalmatia siti decursu temporis huic Provinciae obvenerunt. In hoc capitulo peculiarem considerationem merentur ea, quae de conditione presbyterorum saecularium glagoliticorum in parochiis latinis narrantur (160-167). Hi presbyteri sic dicti illyrici ritu romano-slavico utebantur, titulo patrimonii ordines sacros recipiebant et in parochiis latinis Franciscanorum solummodo capellani locales esse poterant vel ad summum in aliquo casu vices parochi Franciscani pro aliquo tempore gerebant. — Cap. V (230-259) mere iuridicum est: auctor hic conclusiones in quatuor praecedentibus capitulis methodo historica acquisitas considerationibus iuridicis illustrat et confirmat, ostendendo quod etiam in luce principiorum iuridicorum Bosna-Hercegovina regionesque eis adiacentes, ubi Franciscani croatici curam animarum gerebant et nunc quoque gerunt, numquam terrae missionum sensu proprio erant, ac proinde activitas quoque pastoralis Franciscanorum ibidem non erat missionaria, sed vere parochialis, parochiae autem ab eis decursu sex saeculorum erectae vel alio modo acquisitae regulares et pleno iure conventibus incorporatae dicendae sunt. — In fine adicitur Appendix cum notitiis valde utilibus de historia et statu praesenti parochiarum franciscanarum extra territorium antiquae provinciae Bosnensis erectarum sive in Jugoslavia sive apud emigratos Croatos et Slovenos in Stat. Foeder. Americae Septentrionalis. E conspectibus adnexis apparet 5 Provincias croaticas O. F. M. in Jugoslavia una cum Provincia slovenica O. F. M. et Provinciis PP. Conventualium, PP. Cappuccinorum, et PP. Tertii Ord. Regul. S. Francisci e 2.125 parochiis cath. Jugoslaviae possidere 240 seu 11,29 % ac in eis excolere 795.200 animas seu 13,58 % a numero totali catholicorum (5.854.309).

Magnum libri P. Čapkun momentum pro historia eccl., iure canonico et theologia pastorali iam ex hac expositione clare elucet. Pro amicis quoque Orientis christiani liber hic utilitate non caret. In Bosna etenim regionibusque adiacentibus Oriens et Occidens, varii

s. d. « imperialismi », fides catholica et haeresis primum patarenica, dein « islam » et schisma graeco-serbicum inter se occurrebant et pugnabant, Franciscani vero una cum fidelibus sibi a S. Sede commissis in mediis istis conflictibus verum antemuraie catholicitatis constituebant. Historia hic vere magistra vitae est.

Modus procedendi P. Č. in re tractanda clarus, rectus et solidus est. Praeter abundantem litteraturam et documenta iam edita, ille plurima documenta inedita adhibet. Cicero quidem quoad latinitatem haud pauca animadvertere posset, historicus autem quoad rem tractatam quaedam tantum notanda habet. E. gr. pg. 124-5: episcopus bosnensis fr. Tonchi Mrnjavić et episc. fr. Thomas Marnavić nonne una eademque persona sunt? — Pg. 160 affirmatur episcopum fr. Marianum Lišnjić voluisse in Bosnam introducere presbyteros saeculares s. d. illyricos, quia « desiderosus quam maioris auctoritatis et exclusivae iurisdictionis in subiectos sibi parochos » erat. Sed nemo malus donec probetur! Documenta potius benigniorem interpretationem suadent (cfr. pg. 164 in simili casu: « ob penuriam sacerdotum »; vel pg. 120, n. 45 « ... at necessitatem spiritualem populi quam maximam fuisse apertissimum est »). Item pg. 171 interpretatio motivorum introducendae hierarchiae ordinariae in B. - H. - a Gavranović proposita nimis exclusiva et satis subiectiva videtur. His et forsitan quibusdam aliis minoris momenti exceptis dissertatio P. Č. optima dicenda est, ipseque magnam laudem meretur, quod in re tanti momenti omnes tenebras et dubia solidis argumentis historico-iuridicis definitive dissipavit.

S. Sakač S. I.

Iuridica.

Cándido Mazón, S. J. *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica.* (Analecta Gregoriana, vol. XXIV: series Iuris Can., sectio A., n. 3), Romae, Apud aedes Universitatis Gregorianae 1940. Pag. xv, 360.

De obligatione qua regulae religiosos adstringunt, theologi et canonistae iam a multis saeculis disputant. Cum de hac quaestione ne hodie quidem una sententia habeatur, auctor eam historice persequi novoque examini subicere statuit. Qui ex hac investigatione prodiit liber improbi fructus est laboris, optimae methodi, mentis ponderatae. Non minus fontes quam libros hoc argumentum attingentes assidue consuluit, critice pensavit. Tota tractatio duabus partibus absolvitur, historica et iuridico-morali. In priore parte primo singulas regulas sive orientales sive occidentales quae usque ad saeculum XII prodierunt, recenset, earum historiam exponit, bibliographiam tradit. Posteriores regulae et constitutiones breviter tantum

expediuntur (1-131). In altera sectione huius partis dein quaenam obligatio his regulis attributa fuerit, indagatur (132-234). Usque ad saeculum XII quaestio de natura obligationis regularum nunquam explicite proposita est, licet concludi possit non omnes regulas monachos sub peccato mortali tenuisse. Primum de hac re interrogatus S. Bernardus severiorem sententiam statuens, monachum ad omnia praescripta regulae S. Benedicti servanda sub peccato teneri edixit. At de regula S. Augustini contrarium statuit secundum capitulum generale Ordinis Fr. Praed. a. 1236: regulas (et mox: constitutiones quoque) obligare non ad culpam sed ad poenam. Acerrimae controversiae de regula S. Francisci ortae sunt. Sed in genere auctores ubi explicita obligationis declaratio non habebatur, mox mitiorem sententiam, auctoritatem S. Thomae secuti, amplexi sunt. S. Ignatius de Loyola inter fundatores primus expresse stabilivit Constitutiones suas religiosos non sub peccato tenere. Ex illo tempore idem explicite vel implicite in omnibus fere religionibus posterioribus statutum est.

In altera parte (237-355) variae doctrinae exponuntur ab auctoribus de obligatione regularum temporis decursu propositae. Inter omnes celebris est theoria quae dicitur legum paenalium. Haec iam ab Umberto de Romanis Magistro Generali O. P. praeformata, ab Enrico Gandaviensi primum exculta, posterioribus temporibus multos adversarios, multos defensores invenit ut auctor succincto conspectu monstrat, non quin se ipsum per se fontes perlustrasse et nova quoque invenisse ostendat. Maxime hanc theoriam excoluit Suarez cuius auctoritas ei etiam saeculis posterioribus assensum maioris theologorum partis conciliavit. In fine P. M. propriam sententiam proponit, iam a veteribus quoque obumbratam, sed forte non tam clare elaboratam. Non conceptui et sensui generali respondet ut religiosus tantum ad poenam teneatur, nam ut dixit iam Arriaga, « nemo censetur in religione regulas servare qui libentissime poenitentias sibi impositas subiret tamen nihil faceret ex his quae in regulis continentur ». Non habetur sane obligatio eas servandi sub peccato mortali aut veniali (obl. stricte dicta) sed sub « imperfectione positiva » (obl. late dicta), quatenus servare regulam certo perfectius est quam non servare idque Deus ipse velit, licet non ita ut contrarium faciens peccet. Auctor in his quaestionibus se non minus solidum quam subtilem indagatorem manifestat.

Dolebit forte quis quod non omisso conspectu historico regularum antiquarum, spatium ita recuperatum ampliori expositioni variarum doctrinarum historiae dederit. Sed quod hoc loco addi possit, alibi forte nobis praestabit, cum se optime materiam cognoscere, plene demonstraverit.

AEMILIUS HERMAN S. I.

1. « *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* », *collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar ʿAbdišo, metropolita Nisibis et Armeniae.* Latine interpretatus est, notis illustravit Iacobus-M. VOSTÉ, O. P. (Codificazione Canonica orientale — Fonti. Serie II — Fascicolo XV). Typis Polyglottis Vaticanis. 1940. Pag. 268.
2. « *Liber Patrum* ». Latine interpretatus est, notis illustravit Iacobus-M. VOSTÉ O. P. (Cod. Can. Or. — Fonti. Serie II — Fasc. XVI). Typis Polyglottis Vaticanis 1940. Pag. 41.
3. P. Garabed Cr. AMADUNI, Mechitarista. *Monachismo.* Studio storico-canonico e fonti canoniche (Cod. Can. Or — Fonti. Serie II — Fasc. XII: Disciplina armena). Tipografia dei Padri Mechitaristi. S. Lazzaro — Venezia, 1940. Pag. xxxv, 232.

1. Inter omnes canonistas Chaldaeorum eminet Abd Išo, metropolita Sobensis († 1318): duobus operibus totum ius Ecclesiae chaldaicae suo tempore vigens, quodammodo codificavit: quae inscribuntur « Epitome canonum synodalium » (seu Nomocanon) et « Ordo iudiciorum ecclesiasticorum ». Illud ab Abd Išo monaco scriptum antequam ad episcopatum evectus est, edidit A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* t. X, addita versione latina ab Iosepho Aloysio Assemani facta. Alterum opus a docto metropolita paucis annis ante mortem compositum (1315/1316), usque ad id tempus neque editum neque translatum fuit. Omnia quae hodie huius operis servantur manuscripta, recentiora sunt et ad unum archetypum anno 1535 ex apographo auctoris transscriptum et hodie deperditum reducuntur. Cur Abd Išo novum hunc librum scripserit, ipse dicit in praefatione, monens sibi cum monachus fuisset, non licuisse introducere quidquam ex mente sua, sed se disposuisse tantum (nimirum quae ex canonibus et libris desumpserat) iuxta exigentias ordinis debiti; nunc vero metropolitam factum, quin a semita regia canonum sanctorum patrum declinaret, « collectiones variis modis ad correctionem et confirmationem, ad meliorem intellegentiam et explicationem » auxisse. Praesertim vero iudici seu rectori Ecclesiae utilitatem afferre voluit.

Opus continet decem tractatus in duos libros divisos. Argumentum magna ex parte idem est quod in opere priore tractatur: de iudiciis, de matrimonio, de rebus et contractibus, de haereditate, etc. Qui vero in Epitome habentur quattuor de hierarchia ecclesiastica tractatus, hic desunt, nisi quis eos aliquali ratione suppleri diceret epitome pseudo-nicaenorum aliorumque canonum, in quibus sermo de patriarchis, de metropolitis, etc. occurrit. Ex altera parte in « Ordine iudiciorum ecclesiasticorum » multa inveniuntur quae non posita sunt in opere priore, e. g. tractatus II, in quo praesertim de virtutibus, tract. III, de officiis liturgicis, etc.; praesertim vero ubi idem quoque argumentum est, in modo tractandi magna diversitas observatur. Opus posterius modo magis personali, indagatione profundiore, considerationibus philosophico-religiosis, etc. multo praestat Vix opus est adnotare versionem et editionem, eruditis notis instructam, indicibus biblico, fontium, analytico auctam, a doctissimo Secretario Com-

missionis Biblicae omni cura et diligentia esse paratam. Versio tum fidelitate tum perspicuitate praestat. Quisquis iuri orientali operam dat, summum hoc insignis canonistae chaldaei opus gratissimo animo accipiet.

2. Hic tractatulus in titulo adscribitur Simeoni catholico saec. IV, sed ex multis indiciis internis evidens est, illum posteriorum esse saeculo XI. Clar. Parisot qui versionem gallicam eius edidit, libellum Simeoni Sanqlawensi (saec. XII) attribuendum esse iudicavit; sed rationibus eius confutatis, clar. P. Vosté eum probabilius saec. XIII ad finem vergente vel initio saeculi XIV scriptum esse censet, cum ignotum sit Abd Išo Sobiensi. Ex variis codicibus consultatis sequitur cod. Berolin. 102 (Sachau 108), saec. XVI.

Auctor comparationem instituens inter hierarchiam caelestem et hierarchiam terrenam, conspectum graduum hierarchiae nestorianae suo tempore existentis tradit. Licet breviter, tamen concinne et accurate describit gradus Catholici, Metropolitae, Episcopi, Chorepiscopi, Visitatoris, Archidiaconi, Presbyteri, Diaconi, Diaconissae, hypodiaconi, lectoris et ministeria exorcistae, oeconomi, ostiarii. P. Vosté diligenti sua versione ordinis hierarchici nestoriani saeculi XIII exeuntis optimam imaginem nobis praebuit.

3. Generalis de monachis armenis eorumque historia investigatio ad id tempus non habebatur, neque in aliqua ex linguis europaeis, neque armeniace conscripta. Eo vel magis opus R. P. Amaduni magno cum gaudio et vivo noscendi studio recipimus neque exspectatione nostra fallimur. Haec dissertatio, ex ipsis fontibus hausta, licet quae alii antea de eodem argumento scripserunt, non ignoret, sed fideliter exhibeat, novam institutionibus monasticis Armenorum lucem affulget. Ob methodi soliditatem et investigationis vastitatem et argumenti novitatem omnibus institutionum ecclesiasticarum orientalium cultoribus pretiosum evadit.

Praemittit auctor brevem Introductionem historicam. Licet iam priore saec. IV parte anachoretae apud Armenos inveniantur, tamen vita coenobitica primum ordinata est altera huius saeculi parte a magno illo Catholico Nersete. A saec. V numerus monachorum continuo crevit usque ad invasiones arabas; aetatem auream vero vita monastica attigit a saec. IX usque ad XIV, quo tempore Armeni magna ex parte propriis principibus regebantur. Sub dominio Turcarum dein paulatim decidit, neque dissidentibus eam reformare successit, quemadmodum apud catholicos fecit Mechitar, fundator celebris illius Ordinis qui tam bene meritus est de populo suo.

Corpus libri divisus est in quinque tractatus; in quibus agitur de monachis (de conceptione quam Armeni habent de statu monachali, de professione, de votis aliisque obligationibus, de privilegiis, de labore monachorum), de monachis ad ordines sacros et dignitates ecclesiasticas promotis, de monasteriis (de diversis speciebus monasteriorum, de erectione et suppressione, de fundatoribus, de monasteriorum sub auctoritate ecclesiastica subiectione, etc.), de regimine monasteriorum, de bonis temporalibus. Magnum omnino momentum

ad vitam monasticam apud Armenos ordinandam habuerunt regulae S. Basilii — regulae alicuius propriae armenae nullum vestigium habetur — et exemplum monasteriorum graecorum. Sed quae ex eis desumpta sunt, propriis necessitatibus et usibus aptaverunt.

Inter instituta maxime propria habentur Vartaped, i. e. sacerdotes caelibes seu hieromonachi superioris gradus qui ex officio suo praedicant et catechizant fideles, facultatibus iudiciariis in foro interno et externo muniuntur, quasi-seminaria regunt, Episcopum in regenda dioecesi adiuvant etc. Horum « Doctorum » quattuordecim gradus diversi numerabantur. Notanda quoque conditio iuridica Episcopi qui eodem tempore Superior est monasterii in quo vivit. Neque praetereundum quod laicus, « parvo schemate » non recepto statim monachus « magni schematis » fieri possit, si interpretatio rubricae Euchologii ab auctore facta vera sit. Fateor tamen, secundum meam sententiam hunc ordinem vestitionis (II) non de magno, sed de parvo schemate intelligendum esse. Ordo I quem P. A. de vestitione parvi schematis intelligit, secundum F. A. Conybeare (Rituale Armenorum, Oxford 1905, p. 136 ss.) vestitionem eremitae spectaret, Ordo II vestitionem monachi. Nolo affirmare hanc interpretationem Ordinis I iustam esse; sed quod Ordinem II attinet, non solum rubrica Euchologii supra citata — inauditum est laicum statim recipere magnum schema — sed etiam verba precum quae in hoc Ordine continentur, mihi vestitionem monachi parvi schematis, non magni indicare videntur; de praeceptis enim communibus vitae monachalis sermo est, non de transitu ad gradum altiorem ut v. g. in Euchologio graeco. Sed quidquid est de hac quaestione particulari, laeto animo recipimus doctum librum Rev.mi P. Amaduni quo nobis campum hucusque fere ignoratum investigationis scientificae patefecit.

AEMILIUS HERMAN, S. I.

Islamica.

Miguel ASÍN PALACIOS, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano,* tomo III. Publicaciones de las Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada. Serie A. Núm. 2. Madrid 1936-1939. 303 pp.

Le vicende della guerra civile spagnola non hanno impedito al Prof. Asín di condurre a termine la pubblicazione della sua vasta opera sulla spiritualità algazzaliana e i suoi precedenti cristiani. I due primi volumi furono già recensiti in questa Rivista [1]. Ora il terzo, in corso di stampa quando scoppiò il conflitto spagnolo, è stato portato a compimento nel 1939. Il quarto, contenente una Crestomazia algaz-

[1] *Orientalia Christiana Periodica* I (1935), 542

zaliana, composto anch'esso durante la guerra, si trova in via di pubblicazione.

Dopo di avere descritto nel secondo volume della *Espiritualidad* le diverse tappe della vita spirituale, simili a quelle degli antichi trattati di sufismo, per es. del *Qūt al-qulūb* del Makkī, principale precursore di Ġazzālī, del *Kitāb al-Luma'* del Sarrāğ, etc., di evidente filiazione cristiana, come dimostra il Prof. Asín, passa egli a esporre in questa terza parte i mezzi di perfezione. Questi vengono distribuiti in altrettanti lunghi capitoli, che trattano rispettivamente delle regole della vita, della purezza e sincerità dell'intenzione, dell'esame della coscienza, della meditazione e del canto religioso. Di questi trattati, il secondo e il quinto erano già stati tradotti (1). Il merito dell'Asín, dopo averci dato a conoscere la dottrina di Ġazzālī, sia in compendio, oppure in versioni di lunghi passi, difficili da presentarsi in veste straniera per l'abbondanza del lessico e la finezza delle analisi psicologiche, sta nell'avere aggiunto a ciascuno di questi trattati un epilogo riassumente il carattere cristiano della dottrina.

Speciale interesse destano i trattati sull'esame della coscienza (80-111) e la meditazione (112-156), nei quali è evidente l'influsso cristiano, sì nei fondamenti che nei metodi e persino nelle immagini adoperate dal Ġazzālī. Del resto egli stesso cita parecchi racconti di monaci cristiani. Da tutte queste considerazioni Ġazzālī appare come un precursore dei trattatisti della meditazione metodica a partire dal secolo XVI, dai quali si distingue per aver trattato più sistematicamente i fondamenti psicologici. I lunghi passi sul metodo di meditazione intorno alle creature, che l'A. traduce alla fine del trattato (136-153), offrono degli svolgimenti e delle immagini suggestive anche per l'esposizione dell'ascetismo cristiano.

Ma tutte queste elucubrazioni si muovono ancora nella stessa cerchia di idee esposte nei volumi precedenti. Ciò che va specialmente rilevato è la quarta parte, seconda di questo 3° volume, in cui l'Asín, riprendendo in parte alcuni dei suoi studi precedenti, fa qualche passo avanti nell'investigazione della mistica algazzaliana. Prima di inoltrarsi nell'argomento egli osserva che l'*Iḥyā'* non contiene una trattazione sistematica dei fenomeni mistici, atteso che l'opera era indirizzata al gran pubblico; ciò non ostante vi si trovano degli spunti, citati parzialmente nei volumi precedenti, che possono contribuire a dare un'idea del pensiero di Gazzālī intorno alla mistica. Ma principalmente questo va ricercato in altri opuscoli esoterici algazzaliani, quali i *Miškāt, Minhāğ, Imlā', Ma'āriğ, Arba'īn, Maqṣad,* di cui l'Asín dà delle analisi ed estratti nel quarto volume, ossia *Crestomatia algazeliana.* Il *Imlā'*, p. esempio, il quale contiene un breve elenco dei termini tecnici sufici, viene adoperato nell'esposizione dei fenomeni emozionali dell'estasi (220-224). Il carattere gratuito e *preternaturale* — probabilmente l'Asín vuole evitare la discussione di ciò che nella Scolastica viene chiamato soprannaturale *quoad substantiam et quoad modum* — il quale era già stato rilevato dallo

(1) 1) Hans Bauer, *Ueber Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit,* Halle 1916.
2) D. B. Macdonald, *Emotional religion in Islām as affected by music and singing,* JRAS, 1901-1902.

stesso Asín in altri luoghi [1], viene adesso illustrato per mezzo di un lungo passo dell'*Iḥyā'* tradotto per disteso (214-216) [2]. Però una certa preparazione dell'anima per mezzo dell'ascesi e specialmente dell'umiltà giova non poco a ricevere codesti doni gratuiti (216-218). In questo passo si trova uno dei *Logia et Agrapha* di Ġazzālī (n. 89), il quale rievoca il detto di Gesù: «Nisi granum frumenti...» (Ioh. 12, 24).

In diversi articoli espone l'Asín, sempre a base di passi tradotti di Ġazzālī, l'estasi transitoria, i fenomeni affettivi ed intuitivi dell'estasi, l'incoscienza estatica, l'unione trasformante, i carismi. È precisamente in questi articoli che brilla la vasta conoscenza che l'Asín possiede degli scritti algazzaliani, così come la sua maestria nella traduzione. Rileviamo soltanto, a titolo d'esempio, l'articolo ottavo (230-233), nel quale viene illustrata la differenza tra la cognizione razionale e quella mistica per mezzo di due belle comparazioni, quella del pozzo o vasca, adoperata pure da Santa Teresa, e quella dei pittori greci e cinesi, dei quali i primi dipinsero la parete d'una stanza servendosi dei colori, mentre i cinesi si limitarono a pulire la parete opposta finchè diventò così lucida da riflettere con più splendore l'opera dei loro rivali (232).

Vogliamo ancora accennare a due teorie di Ġazzālī, che vengono studiate con cura speciale dall'Asín. La prima è quella della «lámina reservada» (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*), di cui si serve Ġazzālī per illustrare il processo dell'intuizione mistica. Dopo aver esposto sinteticamente l'origine neoplatonica da una parte e biblica e filoniana dall'altra del mito islamico di *al-lauḥ al-maḥfūẓ*, adduce l'A. un testo di Ġazzālī che mette in rilievo l'identità del *al-lauḥ al-maḥfūẓ* con l'intelletto agente separato, trasformato poi dagli scolastici in una facoltà dell'anima: «Cuando los sentidos reposan..., queda el alma libre de su ocupación habitual y constante en la vigilia, que es pensar sobre lo que los sentidos le aportan. Entonces, cuando se encuentra ya sin ese cuidado, una vez que se levanta el obstáculo que se lo impedia, queda preparada y dispuesta para unirse con las sustancias espirituales, nobles, intelectuales, en las que están grabados los seres todos y que la Revelación designa con el nombre de la 'lámina reservada' (*al-lauḥ al-maḥfūẓ*), y en el alma se imprimen las formas que en aquellas sustancias están grabadas..., al modo que la imagen de un espejo se imprime en otro espejo que está frente a él, cuando se levanta el velo que los separa: todo lo que hay en uno de ellos aparece en el otro con sus mismas dimensiones...» (238) [3].

L'altro punto che richiama specialmente il nostro interesse è l'articolo 13: *El misterio del demiurgo divino*. Ecco un caso ancora di contaminazione ellenica nell'ideologia algazzaliana. Nell'opuscolo *Miškāt al-anwār*, analizzato dal Gairdner [4] vi è un passo oscuro nel quale sembra che Gazzālī abbia accettato, sotto la veste islamica, l'esistenza di una sostanza intelligibile, increata, emanata dall'Uno dei neoplatonici. L'Asín rileva come lo stesso Ibn Ṭufail si lamentava di non aver potuto rintracciare alcuni opuscoli esoterici di Ġazzālī, i quali avrebbero dichiarato questo passo sconcertante. Ora egli vede, a buon diritto, uno di questi opuscoli nel *Ma'āriǧ al-quds*, stampato al Cairo nell'anno 1346/1927. Se il Gaidner avesse conosciuto questo scritto, dice l'Asín, non avrebbe esitato tanto sul senso preciso da attribuirsi secondo la mente di Ġazzālī al «*mandato obedecido*» (252). Infatti intorno a ciò verteva tutta la discussione. Il «*mandato*» (*amr*), secondo l'Asín, che riassume in ciò le pagine ivi tradotte del *Ma'āriǧ*, non è una emanazione di Dio, ma una potenza divina (*qūwa ilāhīya*), la quale ha diverse operazioni secondo che si applichi ai diversi esseri. Ġazzālī avrebbe adottato la terminologia cosmogonica neoplatonica soltanto per affermare più effica-

[1] Cfr. p. e. *La Mystique d'al-Ġazzālī*, MFOB(eyrouth) VII (1921) 93 e *El Islam cristianizado*, Madrid 1931, 226.
[2] *Iḥyā'*, (ed. Cairo 1312) III, 7 ss.
[3] Cfr. *Maqāṣid* (ed. Cairo 1331) p. 309.
[4] *Al-Ghazzālī's Mishkāt al-anwār*, London 1924, pp. 10-25.

cemente la trascendenza di Dio, la quale gli vieta di agire immediatamente sugli esseri se non per mezzo delle sue potenze, pure divine, in un certo modo come l'anima non agisce se non per mezzo delle sue facoltà. Questo neoplatonismo, almeno nelle formole, si presenta ancora più chiaro nell'opuscolo algazzaliano *al-Maʿārif al-ʿaqlīya*, citato e tradotto dall'Asin secondo il codice escurialense 1130. Non ostante queste restrizioni l'Asin riconosce pure in Ġazzālī una certa incoerenza nell'ammettere delle idee o modi di espressione da lui stesso rigettati nel Tahāfut. (Cfr. p. 238).

Siamo grati all'illustre Professore matritense di aver messo ancora una volta alla portata dei profani i risultati delle sue ricerche che ci auguriamo di vedere presto coronate dalla *Crestomatia algazeliana*.

S. LATOR, S. I.

Carl BROCKELMANN, *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten*. München, R. Oldenbourg 1939, 495 S. und 8 Karten.

Quest'opera recente del Brockelmann si potrebbe chiamare un manuale in grande stile e benchè non sia un lavoro di investigazione, in essa brillano le doti conosciutissime del grande scienziato: amplissima conoscenza della letteratura araba e di quella riguardante gli arabi, scrupolosa esattezza nel riferire i dati, sobrietà ed obiettività nell'esposizione. Queste ultime qualità meritano di essere rilevate specialmente per ciò che si riferisce ai tempi moderni, in particolare nei capitoli che trattano del nuovo ordinamento dei paesi islamici dopo la grande guerra, dove l'attualità degli eventi non ha impedito al Brockelmann di giudicarli con serena imparzialità.

Appunto per avere trattato la storia contemporanea fino ai nostri giorni — morte di Atatürk, sconfitta del *wafd* egiziano, guerra di Abissinia, conflitti tra arabi e israeliti in Palestina, etc. — questa pubblicazione offre un interesse che oggi per forza doveva mancare alla storia redatta dallo stesso Brockelmann nel 1910 per la collezione *Weltgeschichte* diretta da J. von Pflugk-Hartung, sotto il titolo *Der Islam von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. Praticamente il Brockelmann segue ancora lo stesso piano che si era tracciato in quella, ma dapertutto si scorgono felici ampliamenti e aggiornamenti di punti chiariti in questi ultimi decenni. Per esempio, fin dal principio, nella descrizione delle condizioni geologiche e climatiche dell'Arabia e nella spiegazione delle migrazioni delle tribù arabe. Per le singole questioni, di cui in un manuale di questo genere soltanto si possono dare brevi cenni, l'autore rimanda opportunamente a pubblicazioni recenti. Ciò nonostante alla fine dell'opera egli vi aggiunge una bibliografia sommaria distribuita secondo i capitoli della storia. In questa avremmo desiderato qualche cenno alle pubblicazioni in lingua spagnola concernenti la storia della Spagna musulmana.

Gli stretti limiti di un compendio hanno ancora permesso al Brockelmann di trattare, oltre alla storia esterna e politica dell'Islam, anche quella

interna e culturale. In quanto alla storia letteraria dei popoli islamici nessuno è in grado di farla così come il Brockelmann, il quale ai due volumi della pregevolissima *Geschichte der arabischen Literatur* ha già aggiunto un Supplemento più vasto ancora della stessa Storia. Ma anche le arti, l'organizzazione dello Stato, le dispute teologiche, ecc. tutto viene trattato dal Brockelmann con quella sicurezza e misura che gli é propria. Nemmeno ha trascurato i recenti movimenti culturali come il modernismo, l'emancipazione della donna, le riforme di Atatürk, pagina che non ostante la sua concisione desta un interesse speciale.

A questa eccellente esposizione analitica della storia dell'Islam ci auguriamo di veder presto seguire quella più interna e sintetica delle tendenze e delle forze che hanno contribuito a costituire la cultura islamica.

S. LATOR, S. I.

Hans WEHR, *Al-Ġazzālī's Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Iḥyā' ʿulūm ad-dīn.* Uebersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Wehr. Halle/Saale, Max Niemeyer Verlag. 1940. (Islamische Ethik, IV). XXV, 117 S. in-8°.

Questo fascicolo fa capo alla collezione *Islamische Ethik* iniziata dal Bauer coi tre trattati sulla purezza d'intenzione, il matrimonio, e il lecito e l'illecito, ossia i libri 37°, 12° e 14° rispettivamente della grande opera di Ġazzālī. Il traduttore ha seguìto lo stesso criterio del Bauer sì nella traduzione come nell'introduzione. In mancanza d'una edizione critica dell'*Iḥyā'* egli ha scelto quattro recensioni dello stesso, cioè quella commentata dal Murtaḍā nell'*Itḥāf,* quella che si trova al margine della stessa opera, l'edizione del Cairo del 1282 e il ms. berlinese WE 98[d] (Ahlwardt 1698).

La traduzione è accurata e scorrevole. I termini tecnici sono stati resi in modo da suggerire — in quanto è possibile — le idee e i complessi che loro associavano i ṣūfīs e che rispondono alle definizioni di Ġazzālī. Ma siccome una traduzione adeguata non sempre è possibile, è stato trascritto il termine arabo in ogni caso in cui appariva per la prima volta. Un elenco dei termini tecnici non sarebbe stato superfluo, ma ci rendiamo ben conto che le attuali circostanze non sempre permettono simili lussi. Pure nei fascicoli del Bauer, pubblicati dal 1916 al 1922 mancano questi elenchi. La traduzione è accompagnata d'abbondanti note, nella maggioranza critiche — dove qualche volta vengono citate le varianti addotte dal Murtaḍā — o filologiche. Il Wehr stesso avverte che non ha identificato in apposite note molti dei nomi e degli aneddoti accumulati da Ġazzālī trattandosi di dati divulgatissimi tra i ṣūfīs e facili da riscontrare negli appositi repertori. A titolo di curiosità aggiungiamo che i versi sono stati tradotti pure in versi tedeschi (cfr. pp. 17, 62, 65, 69, 72).

Alla traduzione è stata premessa una breve ma densa introduzione (VII-XXV), in cui viene trattato principalmente il problema del *tawakkul* o confidenza in Dio nella storia del sufismo. Prendendo spunto dallo studio fondamentale in questa materia, pubblicato dal Goldziher (*WZKM* XIII, 35-56) il Wehr osserva che il *tawakkul* presso gli asceti del secondo secolo costituisce un fattore determinante del loro modo di vita. Nel secolo secondo e terzo si svolge una dottrina radicale del *tawakkul* escludente ogni iniziativa ed attività personale, ogni sollecitudine per la propria sussistenza. Il Wehr accenna all'influsso cristiano su questa dottrina, messo in luce principalmente dall'Asín [1]. Poi egli tratta delle definizioni del *tawakkul* contenute in diversi trattati sistematici come quelli di Makkī, Sarrāğ, Qušairī, Kalābāḏī, Murtaḍā, le quali si riassumono in ciò: « che il Ṣūfī deve tralasciare ogni studio ed attività tendenti ad uno scopo terreno ».

L'importanza di questa dottrina si lascia intravvedere da ciò che in primo luogo veniva applicata alla ricerca del nutrimento: si riteneva il lavoro rimunerativo come inconciliabile con la confidenza in Dio. Ora il Corano e la Sunna si opponevano a questa dottrina, ciò che venne rilevato di buon'ora. La soluzione si trovò in una distinzione, secondo la quale il *tawakkul* sarebbe il *ḥāl* (stato) del Profeta e il lavoro rimunerativo (Erwerbstätigkeit) sua *sunna* (Sahl at-Tustarī), da imitarsi da coloro che non raggiungono il *yaqīn* (certezza mistica). A questi ultimi viene riservato il *tawakkul*. Il Wehr fa seguire varie divisioni tripartite di questa virtù. Quelli che la posseggono nel grado sommo non si curano affatto delle risorse (*asbāb*) terrene.

La concezione moderata del *tawakkul* andò propagandosi, così che i grandi sistematici come Makkī e Qušairī favoriscono questa tendenza. Siccome il Makkī è stato la fonte principale di Ġazzālī, Wehr riporta un'analisi del capitolo del *Qūt al-qulūb* sul *tawakkul*, diviso in tredici sezioni. Makkī pone in primo luogo le questioni concrete dell'Etica sufica, egli lascia ampio margine all'iniziativa personale e ritiene come regola quella di non perdere la pace dell'anima e la libertà di spirito per consacrarsi a compiti più alti di quelli della ricerca della sussistenza.

Dopo questo studio storico il Wehr passa all'analisi del trattato di Ġazzālī. Questo viene diviso in tre parti: 1) il *tauḥīd* o coscienza dell'unicità di Dio; 2) il sentimento o stato di *tawakkul*; 3) la pratica conseguente. Il terzo grado del sentimento di *tawakkul*, il quale consiste nell'assoluto abbandono tra le mani di Dio, « come il cadavere nelle mani di quello che lo lava », esclude ogni iniziativa. non così i due precedenti, ciò che viene trattato diffusamente nella parte terza, ossia della pratica del *tawakkul*, con applicazione a quattro specie di attività suddivise tripartitamente e analizzate sotto l'aspetto della liceità. Nell'uso delle risorse terrene l'essenziale è che la fiducia venga messa in Dio e non in esse.

Il progresso segnato dallo studio algazzaliano del *tawakkul* — così il Wehr — consiste nell'avere approfondito le sue basi filosofiche e psicologiche, ciò che l'Asín aveva anche rilevato intorno alla meditazione, come abbiamo accennato sopra. Così dal punto di vista razionale e filosofico Ġazzālī è di gran lunga al disopra del suo precursore Makkī.

Benchè Ġazzālī abbia sempre di mira la pratica, la *'ilm al-mu'āmalāt*, rimandando ad altri luoghi la *'ilm al-mukāšafāt*, non mancano nella sua opera degli spunti mistici ed esoterici, ai quali il Wehr consacra una pagina dell'introduzione (XXII-XXIII).

È da desiderare che simili studi, sobrii e oggettivi, si moltiplichino e che la ricca miniera dell'*Iḥyā'* venga messa alla portata anche dei non arabisti.

S. LATOR, S. I.

[1] *La espiritualidad de Algazel...*, II, pp. 435-438.

Otto Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen.* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrgang 1940, Heft 4. München 1940. 62 S., in-8°.

Con questa monografia riprende il Dott. Pretzl le sue investigazioni intorno alle origini del *kalām*. Un problema simile a quello esaminato in questo fascicolo era già stato trattato dal Dott. Pretzl nella rivista *Der Islam* XIX (1931), 117-30, *Die frühislamische Atomenlehre*. La conclusione che, cioè, il *kalām* nella sua formazione non sia stato influenzato direttamente dalla filosofia greca, ma bensì dai resti delle ideologie preislamiche, specie degli ambienti religiosi dualistici, viene adesso confermata in ciò che si riferisce alla costruzione della dottrina islamica degli attributi. Lo studio del Pretzl ha il vantaggio di essere stato condotto con l'aiuto di fonti preziose pubblicate in questi ultimi anni. Senza di queste la ricerca si sarebbe limitata agli schemi p. e. di un Šahrastānī, il quale attribuiva ancora alla filosofia aristotelico-platonica una parte principale nella formazione del *kalām*. Pretzl invece ritiene che le origini non sono state di questo genere e che soltanto in epoche posteriori la filosofia greca abbia permeato il *kalām* già costituito.

Seguendo le indicazioni fornite dal Aš'arī, al-Baġdādī, al-Ḫaiyāṭ, aš-Šahrastānī, ibn Ḥazm, al-Bāqillānī (*at-tamhīd*, ms. arabo 6090 della Bibl. Nazionale di Parigi) ecc., il Pretzl studia nella prima sezione la dottrina islamica primitiva degli attributi divini, nella quale egli consacra una ricerca speciale al Corano come parola di Dio. Nella seconda parte egli tratta del concetto di accidente, ove include la dottrina dei *ma'ānī* di Mu'ammar e quella dei *aḥwāl* di Abū Hāšim. Finalmente egli studia nella terza parte l'origine della dottrina dell'*essenza* e l'*essere* della teologia islamica.

Dovremmo diffonderci a lungo per fare un'analisi della ricerca del Pretzl, tanto sono dense queste brevi pagine, dove vengono recensite e criticate un buon numero di opinioni, alcune radicalmente opposte, altre differenti soltanto nelle sfumature. Almeno non vogliamo passare sotto silenzio qualche punto messo in luce dal Pretzl. Il termine filosofico *ma'nan* era stato generalmente tradotto come *senso, significato, concetto*, oppure in altri casi come *cosa, realtà*, in una parola nei testi filosofici più recenti sembrava di rispondere al termine *ratio* della scolastica latina, il quale pure rinchiude il doppio senso di concetto e realtà, vale a dire tutto ciò che si può percepire o concepire di reale. Ora il Pretzl dimostra, sempre sulla base dei testi, che il termine *ma'nan* nel primitivo *kalām* ha il valore ristretto di *accidente* oppure di *ragione, motivo, principio* (Grund). Forse alla prima lettura questa tesi potrà sembrare una novità ardita, e così era sembrato anche a noi, data l'abitudine di considerare il *ma'nan* nel senso generalmente ammesso, quantuuque bisogna concedere che alle volte la parola *ma'nan*, benché applicata a una realtà accidentale, non abbia *primo et per se, formaliter*, il valore di *accidente*, ma che soltanto il suo senso generale e più moderno di *realtà* in un dato caso copra materialmente quello di accidente. Ma nei testi analizzati dal Pretzl non vi è dubbio che il termine *ma'nan* viene adoperato formalmente nel senso di accidente. Non crediamo opportuno addurre i testi stessi, poichè la loro forza probativa, come avviene generalmente in simili questioni, scaturisce dal confronto di testi diversi, di cui vengono comparati

i molteplici aspetti ideologici. Ora questo è appunto il lavoro fornito dal Pretzl e a quello rimandiamo i lettori. Occorre ciò non ostante accennare ancora a un concetto, il quale giova ad afferrare la forza degli argomenti addotti dal Pretzl. Vogliamo dire il concetto stesso di accidente, il quale nel *kalām*, specie in quello primitivo, ha un valore piuttosto dinamico di principio di mutamento e di operazione, di qualche cosa che spiega i cambiamenti avvenuti nelle sostanze, le quali da se stesse sarebbero immutabili. Anche nella scolastica latina si trova questo senso, ma ivi si attende piuttosto alla natura accidentale del *esse in alio*, dell'inerenza dell'accidente nella sostanza. La prospettiva quindi è diversa : nel *kalām* i principi di operazioni esistono *in alio*, per merito dei corpi (durch den Körper), mentre nella scolastica questi *entia in alio* sono ancora principi di operazioni. Questa considerazione si deve avere sempre davanti agli occhi se si vogliono evitare delle sviste che falserebbero l'argomentazione.

Un altro concetto sul quale il Pretzl richiama l'attenzione è quello della *huwīya*, la quale ancora in pubblicazioni recenti viene intesa come « sostanza prima, sostanza individuale, ipseità » (1).

Pretzl invece ritiene che *huwīya* vada inteso come *esistenza*, contrapposta all'*essenza*. A questo scopo egli traduce l'inizio del *Fuṣūṣ al-ḥikam* di Alfārābī: « Von den vor uns liegenden Dingen hat jedes eine Wesenheit (*māhīya*) und eine Existenz (*huwīya*). Die Wesenheit eines Dinges ist nicht identisch mit seiner Existenz und auch nicht zur Existenz gehörig. Wenn die Wesenheit eines Menschen seine Existenz selbst wäre, so müßtest du dir bei der Vorstellung von der Wesenheit des Menschen auch seine Existenz vorstellen, du würdest dir also, wenn du dir vorstellst, was der Mensch ist, auch vorstellen, daß der Mensch ist und sein Dasein (*wuǧūd*) erkennen » (p. 61). Il Pretzl accenna, senza riferirne le parole, al commentario di Badr ad-dīn al-Ḥalabī. Ivi infatti il termine *huwīya* viene dichiarato come esistenza (*wuǧūd*) (2).

Come si vede, la ricerca del Pretzl ha un interesse sommo non solo per le origini del *kalām*, ma benanche per i rapporti tra questo e la filosofia scolastica, della quale lo stesso Pretzl si mostra buon conoscitore.

S. LATOR, S. I.

(1) Così A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris 1937, p. 39, 7-14, traducendo il passo seguente del *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Pretzl si riferisce in particolare a due traduzioni tedesche, quella del DIETERICI, *Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890, VI, *die Petschafte der Weisheitslehre*, e quella di HORTEN, *Das Buch der Ringsteine Fārābīs*, Münster 1906, dove il termine *huwīya* viene reso per « Daßheit » e « Individualität » rispettivamente.

(2) Cfr. *al-Maǧmūʿ lil-muʿallim aṯ-ṯānī...* con il comm. *Nuṣūṣ al-kilam* di Muḥ. Badr ad-dīn AL-ḤALABĪ, Cairo 1325, 115-116.

Imprimi potest: Romae, 11 Maii 1941. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 12 Maii 1941 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA

19 Maggio 1941 XIX

Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia

EINLEITUNG. Wenn Rhetorik den Redner ausmachte, dann müsste dem um das Jahr 459 verstorbenen ([1]) Metropoliten Basileios von Seleukeia in Isaurien unter den Kanzelrednern der Ostkirche, also noch vor Basilius Magnus, Gregor von Nazianz und Joh. Chrysostomus, die Palme zuerkannt werden. Denn fast alle seine Predigten, soweit sie auf uns gekommen sind, stellen ihrer sprachlichen Formung und Gestaltung nach Kunstwerke dar und sind als solche von ihm in erster Linie beabsichtigt; sie sind ganz auf den rednerischen Effekt eingestellt und demgemäss sind Satzbau und Wortwahl im Hinblick auf ihre Wirkung auf das Ohr bis auf die kleinste Einzelheit berechnet und nach den Regeln der Schulrhetorik mit vollendeter Routine geformt, ganz Musik in Worten ([2]), wie es dem zeitgenössischen Geschmack und dem der einzelnen Zuhörer in Seleukeia insbesondere, dem Sitz einer angesehenen Rhetorenschule, entsprach ([3]). Kein Wunder, dass seine Homilien viel gelesen wurden und auch in den Rhetoren-

([1]) Für die Bestimmung seines Todesjahres liegen zwei Anhaltspunkte vor, nämlich ein Kollektivschreiben der Bischöfe Isauriens aus dem Jahre 458 an Kaiser Leo I, der von den Bischöfen seines Reiches Gutachten in Sachen des Timotheus Ailurus gefordert hatte, als *terminus post quem*, und die *Epistola Encyclica* einer Synode in Konstantinopel des Jahres 459 (nach BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.* IV, 210), die sein Nachfolger Gerontius als letzter und demnach der Anciennität nach jüngster der 18 beteiligten Metropoliten unterschrieben hat (MIGNE, *Patr. gr.* 85, 1614-1621), als *terminus ante quem*.

([2]) Siehe Friedr. FENNER, *De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae*, cap. II De arte dicendi Basilii. Marpurgi Cattorum 1912.

([3]) Vgl. die Bemerkung Basilius d. Gr. über die Rhetorik in der Einleitung seiner Predigt auf den Märtyrer Gordios im Anschluss an Proverb. 29,2 (LXX): « Wenn die Gerechten gepriesen werden, freuen sich die Völ-

schulen als Musterreden geschätzt waren. So liess denn auch Photius, der spätere Patriarch von Konstantinopel, in seiner Schule 15, — genauer 16, da N. 8=2 (*In Jonam*) doppelt zu zählen ist; daher die letzte mit ἑκκαιδέκατος angegeben ist — dieser Homilien nacheinander vorlesen und besprach sie eingehend mit seinen Schülern, worüber er in seiner berühmten Bibliotheca, cod. 168, berichtet. Basileios von S. gilt ihm zwar als ein « vielleicht einzig dastehender Meister einer bilderreichen, rhetorischen und poetischen Sprache, der zugleich an Klarheit und Verständlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt », aber dem geistvollen Manne entgeht auch nicht die grosse Schwäche dieser Kunst, nämlich ihr Uebermass, die Ueberwertung und Ueberspitzung der Form, wohinter der gedankliche Gehalt stark zurücktreten muss (1).

In dieser Hinsicht steht Basileios wohl sein nur wenig älterer Zeitgenosse Proklos von Konstantinopel am nächsten, dessen Homilien ihm auch gelegentlich als Vorbild und Stoffquelle gedient haben (2). Bei aller Artverwandtschaft mancher Homilien des Proklos mit denen des Basileios sind aber doch wieder die Stilunterschiede zu erheblich und zu greifbar, um, nachdem man sich in beide gründlich eingelesen hat, noch lange im Zweifel zu sein, ob man eine Homilie eher diesem als jenem zusprechen soll. Vor allem fehlt dem tönenden Pathos des Isauriers der lyrische Einschlag und warme Klang, der auch den rhetorisch aufgezogenen Predigten des anderen eigen und das Gepräge seiner sympathischen Persönlichkeit ist. Aber flüchtiges Lesen konnte zu Verwechslungen führen, und in der Tat sind vereinzelte Proklos-Homilien nur unter dem Namen seines Zeitgenossen und Amtsbruders in Seleukeia uns überliefert worden, darunter sogar seine nach Gehalt

---

ker ». MIGNE, *Patr. gr.* 31, 489); für Seleukeia insbesondere vgl. Bas. Seleuc. *De vita s. Theclae* II, mir. 18 (*P. gr.* 85, 596 D): Die Teilnehmer am Feste der Erzmärtyrin unterhalten sich beim Mahle über dessen Verlauf. Der eine rühmt die zahlreiche Versammlung der Bischöfe, der andere τῶν διδασκάλων τὸ εὔμουσον; ja, die Märtyrin selbst freut sich über schöne Reden zu ihrem Lobe (mir. 24). Näheres bei FENNER l. c. S. 12 ff. In seltsamem Gegensatz dazu steht or. 30: Christus hasste κράτος ῥητόρων (*Patr. gr.* 85, 333 B).

(1) S. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Literatur,* IV, 303.

(2) Vgl. des Verf. *Procliana,* Münster i. W. (Aschendorff) 1940 S. 18 f.

und Umfang bedeutendste, ein Enkomium auf die Θεοτόκος, die sog. or. 39 des Basileios von S. (1). Nur auf diesem Wege kann es auch dazu gekommen sein, dass eine andere Proklos-Homilie, die sog. *Homilia consolatoria* (Migne, *Patr. gr.* 31, 1713 ff.), schliesslich sogar die stolze Etikette einer Rede des grossen Basileios von Kaisareia erhielt (2). Es ist gewiss auch kein blosser Zufall, dass die Mehrzahl der pseudo-athanasianischen Homilien fast zu gleichen Teilen (5 zu 6) Proklos und Basileios von S. zugehören. Der Fall allerdings, dass umgekehrt eine Homilie des Basileios von S. auf dem Wege der Ueberlieferung den Namen des Proklos eingetauscht habe, scheint niemals vorgekommen zu sein. Dem homiletischen Erbe des ersten war ohne Zweifel ein glücklicheres Schicksal beschieden als dem des anderen (3). Denn wie sich schon aus dem vorhin erwähnten Bericht des Photius ergibt, müssen die Homilien des Isauriers von vornherein schon als geschlossenes Corpus unter seinem Namen in Umlauf gekommen sein und trat die Zersplitterung wohl erst mit der Anlage der dem Laufe des Kirchenjahres und seinen Festen angepassten Homiliensammlungen ein. So ist denn auch wirklich für kaum eine einzige seiner Homilien alle und jede handschriftliche Bezeugung verlorengegangen.

(1) Ibid. S. 84 ff.

(2) Ibid. S. 12 ff.

(3) Für das Schicksal der Homilien des Proklos, zumal der seiner Frühzeit angehörenden, die grösstenteils, offenbar ohne sein Vorwissen, von betriebsamen « Verlegern » in Konstantinopel zusammen mit vielen anderen echten und unechten, darunter selbst solche des Severianus von Gabala, unter dem zugkräftigen Namen des Joh. Chrysostomus verbreitet wurden, sind zwei *Curiosa* bezeichnend. Zunächst wird der von mir (*Procliana*, D. 43 f.) der Frühzeit des Proklos zugewiesene Ps.-Chrysostomus: *In s. crucem et de primorum hominum transgressione* (Migne, *Patr. gr.* 50, 815-820) bereits im Jahre 421 von Augustinus in seiner Schrift *contra Iulianum* II, 6, 18 zitiert; er scheint dieses Zitat einer in lateinischer Uebersetzung ihm vorliegenden Sammlung von Chrysostomus-Predigten entnommen zu haben. (Mitteilung des Herrn Prof. B. Altaner-Breslau, der auf einen Artikel des Chrysostomus-Biographen P. Chrysost. Baur in der *Rev. Hist. Ecclés.* 1907, S. 263 verweist). Sodann hat Kyrill von Alexandrien schon im Jahre 430 seiner ersten Denkschrift *Ad reginas* u. a. zwei Zitate einverleibt, die ihm deswegen als gewichtig erschienen, weil Chrysostomus sich so ausgesprochen habe. In Wirklichkeit ist Proklos der Verfasser der Homilie, der die beiden Zitate entstammen (Migne, *Patr. gr.* 56, 385-394; siehe *Procliana* S. 51 f.).

Vermag nun auch weder das Werk noch die Persönlichkeit des Basileios von S. selbst (1) in gleichem Grade zur Beschäftigung mit seinem homiletischen Nachlasse zu reizen wie etwa Proklos, der zwar die vollendete Eleganz seiner Kunst nicht erreicht, aber durch die milde Ausgeglichenheit der ganzen Persönlichkeit weit höher steht, und mag auch das Problem, das seine Homilien der wissenschaftlichen Forschung stellen, bedeutend einfacher liegen, so scheinen doch die voraufgegangenen Veröffentlichungen des Verfassers der vorliegenden Studie über die Homileten Severian von Gabala und Proklos (2) diese neue Sichtung des homiletischen Erbes des isaurischen Kanzelredners als ihr Complementum zu fordern. Ja, sie stand genetisch insofern an erster Stelle, als Verf. erst auf dem Wege über Basileios von S., auf den kein geringerer als Albert Ehrhard selbst ihn hingewiesen hatte, zu den beiden anderen gekommen ist. Inzwischen haben sich auch durch das bis zur dritten Lieferung des dritten Bandes vorliegende gewaltige Lebenswerk des genannten Gelehrten über « Ueberlieferung und Bestand der... homiletischen Literatur der griechischen Kirche » (3) die handschriftlichen Unterlagen erheblich erbreitert. Und schliesslich verlangt jedes

(1) Ueber seine Persönlichkeit urteilt Tillemont (*Mémoires* 15, 342 (1706) zwar wenig günstig, aber m. E. durchaus zutreffend. Ein Grundzug seines Charakters, die Eitelkeit, ist nicht zu verkennen und wirkt umso aufdringlicher, je häufiger er von seiner « Armut » und « Schwäche », von der « Angst seiner Zunge » und dem « Bettelkleid » (!) seiner Rede spricht. Unwahr muss es auch wirken, wenn er zu Anfang der or. 19 so tut, als sei er ganz unvorbereitet. Nicht zum Ruhm gereichte ihm seine schwächliche Haltung auf der « Räubersynode » und später zu Chalkedon, wo er sein früheres votum nicht mehr wahr haben wollte. Das Konzil vollzog einen Akt der Grossmut, als es seine sehr fragwürdigen Entschuldigungen gelten liess (vgl. Hefele, *Konziliengeschichte* 2², S. 379 ff.). Einen peinlichen Eindruck hinterlässt endlich die Darstellung, die er in Thecl. II, mir. 13 und 14 von Persönlichkeit und Ende des Metropoliten Marianos von Tarsus gibt.

(2) *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne, Orientalia christiana periodica,* vol. V. N. 3-4, Rom 1939 und *Procliana,* Untersuchung über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel (= *Münsterische Beiträge zur Theologie,* Heft 23).

(3) A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Bd. 50 und 51 ; Leipzig 1937 (-40) I. C. Hinrichs Verlag.

Dunkel, das im Laufe der Zeiten sich auf das Werk einer Persönlichkeit gelagert hat, deren Name — ob mit mehr oder weniger Recht, ist vorerst belanglos — in die Literaturgeschichte eingegangen ist, nach Klärung, und damit dürfte der auf diesen Blättern durchgeführte Versuch, auf Grund des zur Zeit erreichbaren gedruckten und ungedruckten Materials den ganzen Bestand der erhalten gebliebenen Homilien des bischöflichen Rhetors von Seleukeia festzustellen, im Prinzip gerechtfertigt sein.

I.

Die Homilien des Basileios von Seleukeia bei Migne Patr. gr. tom. 85.

Das Sammelwerk von Migne vereinigt im tom. 85 der *Patrologia graeca* 41 Reden unter dem Namen des Basileios von S. (1). Von diesen darf jedoch or. 38, die gar keine Rede sondern eine ganz sachliche und schmucklose Abhandlung ist (*contra Iudaeos de Salvatoris adventu demonstratio*) und nach dem Vorgang von Tillemont ihm allgemein abgesprochen wird (2), von vornherein von der Erörterung ausgeschaltet werden. Dass sie überhaupt mit seinem Namen in Verbindung gebracht worden ist, lässt sich wohl nur als Versehen irgend eines Kopisten erklären. Gilt das aber auch vom letzten Stück der Sammlung (or. 41), der *Laudatio S. Stephani protomartyris* (col. 461-473), die erst Combéfis ans Licht gezogen hat? Ist auch sie « jedenfalls als unecht abzulehnen » ? (3). Ausser diesen beiden Stücken kam auch or. 39, ein Enkomium auf die hl. Jungfrau (col. 425-452), schon Tillemont verdächtig vor, während Fenner neuerdings für ihre Echtheit eintrat (4). In Wirklichkeit gehört diese umfangreichste, gehaltvollste und dogmengeschichtlich wichtigste Rede der Sammlung Proklos

(1) Ueber frühere Ausgaben der Basileios-Homilien berichtet Friedr. Fenner a. a. O. S. 5, A. 1.

(2) Tillemont, *Mémoires* 15, 344 ; Fenner a. a. O. S. 6, A. 1.

(3) Bardenhewer, *Gesch. d. altk. Lit.* IV, 302 ; auch Fenner a. a. O. S. 6 im Anschluss an Tillemont.

(4) Tillemont, a. a. O. S. 344 ; Fenner a. a. O. S. 6.

von Konstantinopel zu [1]. Auf den radikalen und voreilig gemachten Versuch Batiffols, alle übrigen Homilien in Bausch und Bogen dem Häresiarchen Nestorius zuzusprechen, erübrigt es sich näher einzugehen, da er als abgetan gelten darf [2]. Doch suchte der Chrysostomus-Biograph P. Chrys. Baur die These Batiffols wenigstens für or. 8 (*In Iosephum*) aufrecht zu erhalten [3]. Aber an seinen Beobachtungen ist nur soviel richtig, dass or. 8 sich in der Tat an zwei Homilien (*De Iosepho* und *De Susanna, Patr. gr.* 56, 587 ff. bzw. 589 ff.) anlehnt, als deren Verfasser Baur Nestorius vermutet, übrigens m. E. mit vollem Recht. Basileios hat ja nachweislich auch noch andere homiletische Vorlagen benutzt und schon Photius glaubte in seinen Homilien « vielen Spuren von Worten und Gedanken » des Joh. Chrysostomus begegnet zu sein, die aber im einzelnen nicht leicht nachzuweisen sein dürften.

Zu verwundern ist, dass nicht auch or. 37 (*De infantibus*) verdächtigt wurde, da sie, wenn auch nicht ganz so wie or. 41, von der gesuchten Eleganz der anderen Homilien sich stark unterscheidet, wie denn auch Fenner im Hauptteil seiner dem bischöflichen Rhetor gewidmeten Dissertation, *De arte dicendi B.*, mit keinem einzigen Beispiel eines rhetorischen Schemas aus ihr aufwartet. Vor allem scheint doch schon der Eingang der Rede seine Autorschaft auszuschliessen, wo der Prediger, ein « alter Mann » (Πάλιν ὁ γέρων ἐγώ), erklärt, ganz verbraucht und ausgegeben zu sein und nur der Gewalt sich zu fügen, wenn er wieder den Ambo besteige. « Und wer nötigt mich dazu? Ὁ ποταμὸς οὗτος, ὁ μέγας Εὐφράτης; deshalb gehorche ich denn auch » (col. 389 A). Es ist gewiss eine unmögliche Ausflucht, wenn Batiffol diese Rede der antiochenischen Zeit des Nestorius zuweisen will; denn Antiochien liegt am Euphrat so wenig wie Konstantinopel, und Nestorius schied von dort im besten Mannesalter und wurde nach seiner Verurteilung gerade von seiner antiochenischen Heimat ferngehalten. Nicht glücklicher ist natürlich Fenner, wenn er be-

(1) Siehe meine *Procliana*, S. 84-89.

(2) *Sermons de Nestorius, Revue biblique internationale* IX, (1900), S. 329-353; Bardenhewer, a. a. O. S. 302-303.

(3) *Zeitschrift für kath. Theol.* 38 (1914), S. 99-102. Warum dann nicht auch or. 15 und *In Job* wegen 201 A (or. 15)?

hauptet, die Stelle könne optime (*sic*) auf Seleukeia in Isaurien bezogen werden ([1]). Die Autorschaft des Basileios an der Rede lässt sich doch wohl nur durch die Annahme retten, dass er sie nicht in seiner eigenen Residenz, sondern als Gast in einer am Euphrat gelegenen Stadt gehalten habe. Nun weisen wirklich manche Aeusserungen des Predigers auf eine Gastrolle in einer fremden Stadt hin. Er spricht nicht aus eigenem Antrieb, sondern dazu gedrängt (πρὸς τὸν τῶν λόγων στάδιον ἄγομαι), ja geradezu genötigt (βίᾳ ἀναγκάζομαι), eine rhetorische Floskel, die nicht allzu ernst zu nehmen ist und womit man den Anfang von or. 4 vergleichen mag: πάλιν τὴν μικρὰν ἡμῶν ψεκάδα... ἐκβιάζεται). Es ist nicht seine eigene Gemeinde, zu der er spricht und er steht zu seinen Zuhörern nicht in dem zutraulichen Verhältnis des ergrauten Hirten zu seiner Herde (πρὸς τὴν τοιούτου δήμου διατροφὴν), weshalb auch die in den Homilien des Basileios sonst übliche Anrede ἀγαπητοί (ἀγαπητέ) fehlt und nur einmal die kühlere Anrede ἀδελφοί vorkommt, eine Zurückhaltung, die auch Severian von Gabala in seinen Gastpredigten zu Konstantinopel vorerst für geraten hielt ([2]). Ebenso kühl, ohne jede Paränese, ist der Ausgang. Somit ist wenigstens eine Möglichkeit gegeben, Basileios als den Verfasser der Homilie anzusehen. Denn warum soll er in den letzten Jahren seines Lebens nicht noch in eine Stadt am Euphrat (Samosata? Melitene?) gekommen sein, etwa um an einer Synode oder einer sonstigen Feier teilzunehmen, bei welcher Gelegenheit man den berühmten Kanzelredner auch dort einmal zu hören verlangte? ([3]).

([1]) Fenner, a. a. O. S. 7.

([2]) Guilelm. Dürks, *De Severiano Gabalitano*, Kiloniae 1917, S. 33.

([3]) Nach Abschluss der Arbeit stiess Verf. zufällig auf eine Buchstelle, die diese Metapher doch weniger kühn und befremdlich erscheinen lässt, als sie den modernen Leser anmutet; den Zuhörern des B. wird die Symbolik dieser Sprache nicht unbekannt gewesen sein. In dem Buche des kürzlich verstorbenen Meisters der christlichen Archäologie, Prof. Dr. Frz. Jos. Dölger (Bonn): *Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit* (Münster i. W. 1922) = Sonderdruck aus ΙΧΘΥΣ, II, heisst es nämlich auf S. 33 (447) unten: "Der Euphrat ist in der Allegorie des ersten Jahrhunderts, wie sie bei Philo von Alexandrien vorliegt, Sinnbild der Gerechtigkeit und als der grosse Strom auch Sinnbild der Weisheit und Unsterblichkeit. Solche Symbolik wirkt über die Alexandriner auch noch bei Ambrosius nach. Auch *Syrien* hat seine Symbolik" (die Sperrungen sind von mir angebracht).

Die stärkste Stütze seiner Autorschaft ist in diesem Falle ohne Zweifel das einhellige Zeugnis der zahlreichen Handschriften, in denen die Homilie zum wenigsten unter seinem Namen vermerkt ist; weshalb denn auch immer daran festgehalten worden ist. In den Jahres-, Halbjahrs- und ähnlichen Sammlungen beherrscht unsere Homilie zum 29. Dezember im allgemeinen das Feld und zwar nie unter anderem Namen; nur vereinzelt wird sie durch die ihr offenbar nachgebildete Predigt des Mönchs und Presbyters Johannes von Kreta abgelöst (Πάλιν ὁ τάλας ἐγώ!), zuweilen auch durch eine solche Gregors von Nyssa (Σαλπίσατε) oder einen Ps-Chrysostomus bzw. Proklos (Ὥσπερ οἱ τοὺς ἡδίστους = *In Rachel, P. gr.* 61, 699-702) (1). Sie ist zwar keine in aller Musse ausgearbeitete und durchgefeilte Kunstrede des isaurischen Rhetors was sich schon aus dem hohen Alter des Verfassers erklärt, und doch macht sich das rhetorische Element in ihr noch allzu breit.

Dahin gehören u. a. die Ausführungen der Einleitung über die « Trunkenheit der Tugenden », die Ansprache des Herodes an seine Offiziere und Soldaten, die in der Sprache Homers vorgeführt werden (δεινοὺς μὲν συνιδεῖν, .. δεινοὺς δὲ χρήσασθαι δόρατι) — sie hat unverkennbare Aehnlichkeit mit den in die vita s. Theclae I eingestreuten Reden —, sodann die grausigen, ungemein anschaulichen Schilderungen des bethlehemitischen Kindermordes (389 C-392 A, 393 C-397 B). Würden derartige Schilderungen auf einer modernen Kanzel geradezu abstossend wirken, so entsprechen sie wohl dem Geschmack einer anderen Zeit und vermutlich verdankt die Homilie gerade ihnen ihre ausserordentliche Beliebtheit. – Auch hier « schwelgt » Basileios wieder in Bildern (Photios), und es fehlen auch die kleineren Kunstmittel der gereimten Isocola (Schluss der Einleitung!), der Antithesen, Anaphoren (μέθην... μέθην 389 D, ἔστι σοι... ἔστι σοι 396 A u. a.), Paronomasien (so μέθην σωφροσύνης μητέρα, zugleich Oxymoron), u. s. w. nicht. Wir stossen auch auf so manche von seinen Lieblingswendungen, wie ἐφαπλοῦν, ἐπιμερίζειν (eine Mutter ' teilt ' den Blick zwischen dem andringenden Schwert und ihrem Kinde), γεωργεῖν (παιδίον γεωργηθέν), endlich auf das Bild: Aegypten,

(1) Bei A. EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand*... passim (III, 62, 166 u. a.).

die ἀκρόπολις der Gottlosigkeit (vgl. or. 14, 184 C: David, die ἀ. der Frömmigkeit, or. 34, 368 D: der Unsterblichkeit; or. 35, 376 B: der Hochmut, die ἀ. der Seelenkrankheiten).

Unsere Homilie trägt also den Namen des Basileios von S. mit vollem Recht und ist insofern nicht ohne Wert, als sie einen Schluss auf sein ungefähres Geburtsjahr ermöglicht; es muss zwischen 380 und 390 liegen. Von ihrem Gegenstück, einer ungedruckten Predigt auf den Dulder Job, wird weiter unten die Rede sein.

Muss man also das Urheberrecht des Basileios an or. 37 gelten lassen, so entfällt m. E. auch jeder stichhaltige Grund, ihm im Widerspruch zur handschriftlichen Beglaubigung die or. 41, ein Enkomium auf den Erzmärtyrer Stephanus, abzusprechen. Das, wie es scheint, vereinzelte Zeugnis des cod. Paris. gr. 1171 (n. 18; bei Ehrhard I, 282), dem aber auch kein anderes entgegensteht, wird schon durch die zeitliche Fixierung der Rede gestützt, die sich aus ihr selbst gewinnen lässt. Sp. 469 AB wird auf das « würdige Denkmal der ruhmreichen Kämpfe » des Heiligen hingewiesen, nämlich die Kirche, die von Iuvenalios (lies: ὑπὸ τοῦ... Ἰουβεναλίου) erbaut worden sei, der « jetzt noch den berühmten und hochangesehenen Stuhl des Jacobus ziert..., der auch die Feier der ruhmreichen und erlösenden anbetungswürdigen Geburt des Herrn eingeführt hat » (zwischen 425 und 439). Diese Kirche liess in Wirklichkeit Eudokia, die Gemahlin des Kaisers Theodosius II, im Jahre 455 auf dem Platz der Steinigung (vor dem Tor nach Galiläa) errichten, worin sie auch ihre letzte Ruhestätte fand (460). Da Juvenal im Mai 458 starb, muss unser Enkomium nach 455 und spätestens Ende 457 (26. Dezember) vorgetragen worden sein, also den letzten Lebensjahren des Basileios angehören [1]. Das hohe Lob, das der Prediger dem ehrgeizigen Patriarchen von Jerusalem spendet und durchaus nicht von allen Zeitgenossen, auch nicht von der Kaiserin, geteilt wurde, kann am wenigsten im Munde seines Schicksalsgefährten auf der « Räubersynode » (449) und zu Chalcedon (451) befremden und besonders die starke Be-

[1] Vgl. für diese Daten auch H. Leclercq im *Dictionnaire d'archéol. chrétienne*, 5, I, Spalte 652 und 653.

tonung seiner « untadeligen Haltung » (τὸ ἀμώμητον), durch die Juvenal ein würdiger Nachfolger des Jacobus sei, darf wohl dahin gedeutet werden, dass der Redner in dieses Lob sich selber einschliessen wolle. Eine andere Stelle weist noch eindeutiger auf Basileios von S. als den Verfasser und zugleich auf seine letzten Lebensjahre hin. In or. 37 hatte er, wie bereits oben angeführt, die Frage gestellt: Wer nötigt mich alten Mann noch dazu, wieder das Wort zu ergreifen? und die überraschende Antwort gegeben: « Der Strom hier, der grosse Euphrat »; denn « er kann aus seiner Fülle einen gewissen Ueberfluss an Worten auch uns zuleiten » (περιοχετεύειν, 389 A). Schwebte nicht unserem Lobredner des Stephanus die Erinnerung an sein Euphraterlebnis und diese Worte vor, als er nach anderen metaphorischen Anrufungen des Heiligen auch die kühne Metapher wagte: « O Euphratstrom, der du die herrlich strömenden Gewässer (der Rede) gebierst » (νάματα ἀποτίκτων; vgl. *In s. Andream, P. gr.* 28, 1108 B: ἄλλος ἀλλαχόσε τὰ τῆς χάριτος μετοχετεύων νάματα)? Wenn Fenner die ornamenta nimis immoderata als Instanz gegen Basileios ansieht und Tillemont ausserdem zu wenig Geist in der Rede findet, so dürfte diese Kennzeichnung eher für als gegen ihn sprechen. Denn wenn hier mehr denn sonst tönende Worte die Stelle der Gedanken vertreten, woran es übrigens allen Reden des Isauriers mehr oder weniger gebricht, so erklärt sich das aus dem hohen Alter des Predigers, der, wie es bei Sallustius einmal heisst, *loquax magis quam facundus* geworden war. Diese loquacitas macht sich im letzten Teil des Enkomiums besonders breit (ab 469 D Mitte), der ein kleines Problem für sich darstellt. Ganz abzuweisen aber ist meines Erachtens die Behauptung Tillemonts, die Sprache sei zu barbarisch. Gewiss, der Wortschwall ist ins Unerträgliche gesteigert, aber in einem ebenso guten Griechisch gehalten, wie es auch alle anderen Reden des Isauriers zeigen. Kein Wort steht hier, das nicht der Schriftsprache dieser Zeit angehörte; nirgendwo eine störende Unbeholfenheit des Satzbaues; im Gegenteil, Stil und Wortwahl verraten den gründlich geschulten Rhetor, der über einen erstaunlichen Reichtum an Ausdrucksmitteln verfügt. Nur hält er in ihrem Gebrauch kein Mass und wiederholt es sich, ein Zeichen des Alters (beachte u. a. die Häufung derselben Verben 464 A, 464 C, 465 A, die Me-

tapher τὸ τεῖχος τὸ ἀρραγές 465 D und 472 C). Er überschlägt sich förmlich in den Ausdrücken der Bewunderung für seinen Helden.

Aber es fehlt in der Rede durchaus nicht an Partien, die streng nach den Vorschriften der Schulrhetorik geformt sind und die Fenner, so gut wie die aus anderen Reden gewählten, seinem Kapitel De arte dicendi Basilii als charakteristische Beispiele hätte einfügen können; so die Isocolenreihen 464 BC (ἐπήγαζεν... ἤνθει... ἐπυρπόλει... ὤξυνε usw.), 468 AB (ἐκπληττόμεθα... usw.), 472 B mit dem streng rhythmischen und gereimten Abschluss: τὸ σῶμα ἐτραύετο – καὶ ἡ πίστις ἐνεανιεύετο· τὸ αἷμα ἐχύνετο – καὶ ἡ πίστις ἐπήγαζεν; besonders aber 472 A: ἀλλ'οὐχ ἑάλω ὁ ἀκάμας, οὐκ ἐνέδωκεν ὁ πολύτλας (schon 461 D: ὁ πολύτλας Στέφανος) mit den zwei homerischen Epitheta [1]; endlich die anaphorisch (εἶδες elfmal) aneinandergereihten und gereimten Isocola 472 B. Man erkennt Basileios auch aus zahlreichen Wendungen, besonders metaphorischen, wieder, die alle anzuführen und aus seinen anderen Reden zu belegen, zu weit führen würde. Nur wenige Beispiele: Stephanus ist die ἀκρόπολις τῶν ἀθλούντων (472 C; s. oben zu or. 37 S. 336); er « zerteilte das Meer des Götzendienstes » (464 C; vgl. 325 C, 342 C, 360 D, 380 C), « leuchtet vor mit der Fackel des Glaubens » (468 C pleonastisch δᾳδουχῶν τὴν λάμπαδα; ebenso ist δᾳδουχεῖν 128 A und 385 D als *verbum transitivum* gebraucht); der Prediger möchte « einen ganz kleinen Zug der Tugenden (seines Helden) wenigstens zum Teil streifen (χαρακτῆρος ἐπιψαῦσαι, nicht ἐπιφαῦσαι) können » (461 D; vgl. 125 B); dieser « repräsentierte, mit den Menschen zusammenlebend, die Schau himmlischer Mächte » (464 D: ἐχαρακτήριζες; ähnlich 356 C: die eherne Schlange den Gekreuzigten). Befremden könnte nur das Wort θεολογία (464 C, 465 D; hier auch τὸ θεολόγον στόμα) im Sinne von « Lobpreisung Gottes », das ich aus keiner anderen Predigt des Basileios belegen kann, aber bei Amphilochius von Ikonium und Proklos gang und gäbe ist. Zwischen or. 1-36 und or. 41 liegen jedoch viele Jahre.

Die Predigt, die auch einen Bericht über die Auffindung der Gebeine des Erzmärtyrers bringt — der Redner war Zeit-

[1] Ueber die zahlreichen homerischen Zitate und Wendungen in den beiden Schriften des Basileios über das Leben und die Wunder der hl. Thecla siehe FENNER a. a. O. S. 14-18.

genosse der berichteten Vorgänge (« Wir Glückliche, die der Zeiten gewürdigt wurden, die deine Offenbarungen verkündigten », 468 B) [1] — hat zwei Schlüsse. Der erste Schlussteil, beginnend mit dem Ausruf ὦ καλλινῖκε 469 B), rundet sie vollständig ab und bringt sie auf den üblichen Umfang der basilianischen Homilien. An eine verkürzte Fassung ist nicht zu denken, da der verbleibende Rest sich unmöglich an irgend einer Stelle einfügen lässt. Dieser hat zudem seinen besonderen Abschluss mit (zweiter) Doxologie. Einen Zusatz von fremder Hand anzunehmen, verbietet die völlige Gleichartigkeit der Sprache und des Stils des Ganzen. Ich kann mir diese nachträgliche Erweiterung der Predigt durch den Verfasser selbst nur so erklären, dass Basileios in der Meinung, er habe zum Lobe seines Helden noch nicht genug getan, sie zu seiner ersten Niederschrift noch nachgetragen hat, jedoch ohne sie bei neuer Gelegenheit auf der Kanzel verwenden zu wollen. Das besagt doch wohl der rein persönlich gehaltene Schluss : « Daher haben auch wir dieses in Kürze (*sic*) niedergeschrieben (συγγράψαντες) und bitten dich... du wollest für unsere Sünden unser Fürsprecher sein bei unserem gemeinsamen Herrn ».

Das vorletzte Stück unserer Sammlung, die or. 40 *In transfigurationem Domini* (Sp. 451-461), das in der Editio princeps fehlt und zuerst von Cl. Dausqueius seiner Ausgabe der Werke des Basileios von S. einverleibt wurde, hat noch von keiner Seite Beanstandung erfahren. Es wird ja nicht nur durch mehrere Handschriften für ihn bezeugt (s. A. Ehrhard a. a. O. I, 433, 683 ; III 69), sondern spricht schon als typische Kunstrede für sich selbst und gehört wohl noch der Presbyterzeit ihres Verfassers an, wie eine deutliche Anspielung auf

[1] In diesem Bericht heisst es u. a. : « Auf einer Platte, die unter der Erde auf dem Grabe lag, war der Name des Märtyrers in hebräischer Mundart eingemeisselt, nämlich Χελιήλ, ὅπερ ἑρμενεύεται Στέφανος ». (?! 468 D). Im Bericht des Presbyters Lukianos dagegen richtiger : « Wir fanden einen... verschütteten Stein mit der Inschrift Celiel d. h. Diener Gottes » (eigtl. Gefäss Gottes). Der Fundort heisst dort : Παργαμαλά, hier genauer : Caphargamala (Kephar-Gamlâ). Diese Differenzen zeigen, dass Basileios nicht unmittelbar aus dem (verlorenen griechischen Bericht des Lukianos geschöpft hat. Ueber diesen s. Baronius, *Annales*, ad. a. 415, 6 ff. und H. Leclercq im *Dictionnaire d'archéol. chrét.* 5 I, s. v. S. Etienne.

seine Eliaspredigt (or. 11) vermuten lässt. Man vergleiche 457 C: Ἠλίας δὲ ζήλῳ θείῳ πυρακτούμενος πυρὸς ἡνίοχος γίνεται mit 157 A: Θεὸς δὲ τὸν Ἠλίαν ὁρῶν ζήλῳ δικαίῳ... πυρακτούμενον. Besondere Beachtung verdient es, dass die Homilie in den codd. Messan. s. Salvat. 29 und 30 unter dem Namen des Basileios von Kaisareia aufgeführt wird (s. A. Ehrhard, a. a. O., III, 447), eine Verwechslung, die nicht vereinzelt vorgekommen ist. Ein anderer Fall dieser Art, der die sog. *homilia consolatoria* (*P. gr.* 31, 1712 ff.) betraf, ist bereits oben (S. 331) erwähnt worden.

Die meisten Basileios-Homilien des Migne-Bandes 85 entstammen, wie vorhin angedeutet wurde, seiner Presbyterzeit. So zunächst die Stücke 1-17, die ihren Stoff dem A. T. entnehmen. Sie scheinen sämtlich vor den Homilien über Texte des N. T. vorgetragen worden zu sein, da ein passus (285 A) der or. 20 (*In Chananaeam*) die Jonas-Homilien (or. 12 und 13) voraussetzt und auch die Homilie 26 über den guten Hirten durch die rekapitulierende Art, in der Vorbilder des guten Hirten aus dem A. T. (Abel, Jakob, Moses und David) behandelt werden (300 B-301 C), doch wohl auf früher gegebene Darstellungen dieser Vorbilder zurückgreift. Auf Grund derselben Stelle aus or. 26 in Verbindung mit einem ähnlich gehaltenen Hinweis in or. 8 (113 A: Abel, Noë, Abraham, Isaak und Jakob, dann Joseph) ist anzunehmen, dass auch dem Patriarchen Jakob eine besondere Homilie gewidmet war, die wohl verloren gegangen ist. Auch die ungedruckte Homilie *In Job* gehört dieser Serie an.

Von den Homilien über neutestamentliche Stoffe ist or. 26 über den guten Hirten ganz sicher noch zu Lebzeiten des Vorgängers unseres Homileten im Bischofsamte, des Dexanios, und in dessen Gegenwart gehalten worden; denn, so heisst es dort (300 A), « hier unser grosser Hirte der Herde Christi » ist ein solcher guter Hirte. Auch die leidenschaftliche Predigt gegen die olympischen Spiele (or. 27) gehört dieser Zeit an; man vergleiche nur die Schilderung des Strafgerichtes, das vor kurzem über Seleukeia hereingebrochen war (313 C-316 B), mit Thecla II, mir. 12 und 17. Die erste, die Basileios als dessen Nachfolger sprach, ist or. 33 über die erste Brotvermehrung. Sie beginnt mit einem schwülstigen Lobe des offenbar verstorbenen « Vaters und Hirten zugleich »,

der die Gemeinde zur löblichen Tugend der φιληκοΐα erzogen hat. Der einzige ausdrückliche Hinweis auf sein Ableben ist in den seltsamen Worten gelegen: « Aber gross (πολύς) ist der Reichtum (*sic*) der Anklage gegen den Tod » (360 C; das Wort πλοῦτος ist als Abschluss des Kolons nur der Klangwirkung wegen gewählt: πολύς... πλοῦτος... πλάτυς, womit die Antithese schliesst). Nun muss die Gemeinde mit seinem « armen Tisch » und seiner « Bettlerzunge » sich begnügen. Gegen Ende der Rede (365 C) kommt eine gedrängte Rekapitulation seiner Eliashomilie (or. 11); sie wird also nicht allzu weit zurückliegen. Mit ihrem kunstvollen Aufbau und der lebendigen Darstellung stellt diese vielleicht das Meisterwerk unseres Rhetors dar, während den Inhalt Tillemont *très pitoyable et très indigne d'un chrétien* findet. Aber die gewagte Auffassung, Elias habe durch seinen Eid Gott gleichsam die Hände gebunden und nur sein Verzicht könne sie wieder frei machen, ist keineswegs originell, sondern schon in einer Eliashomilie des Proklos vertreten, die als Vorlage gedient hat (56, 583-586) (¹) und selbst wohl wieder von Amphilochius abhängig ist; sie entspricht dem rationalistischen Geist der antiochenischen Schulexegese. Die schwächste Leistung dagegen ist die Elisaeushomilie (or. 10), die ebenfalls deutliche Anklänge an eine Predigt des Proklos über den Jüngling von Naim (61, 789-794) aufweist; Tillemont (a. a. O. 344) beurteilt sie als *étrangement confus et brouillé*. Vermutlich leiten sich aber beide Homilien zum Teil aus einer gemeinsamen Quelle her, die Amphilochius sein wird, der die Redefigur der ἠθοποιΐα oder des Monologs, wenn nicht in die Predigt eingeführt, so doch im Uebermass in ihr verwendet hat und zwar schon unter kühner Vorwegnahme späterer Vorgänge. So lässt denn auch Basileios die Witwe sprechen: « Wie gut, dass mir jetzt Lazarus einfiel, der ja auch von den Toten zurückkehren sollte » (145 B; vgl. 61, 792; vgl. auch or. 24, 281 C, wo die Mutter der Zebedaiden erklärt: « Ich sehe das Leiden, ich sehe aber auch die Auferstehung voraus » und 284 A: « Ich sah die jungfräuliche Mutter... ich hörte Johannes rufen: Sieh das Lamm Gottes » — das ist ganz amphilochischer Stil!). Wie gezwungen ist nicht die Ueberleitung auf das Dazwi-

(¹) Siehe *Procliana*, S. 18 f.

schentreten des Herrn, wenn die Witwe ihre Klagen mit der Frage beschliesst: « Ob ich wohl einen Arzt vor dem Tore finden werde? ». Die Ausführung der Predigt verlässt das angekündigte Thema. Elisaeus kommt entschieden zu kurz und die Sunamitin wird ganz fallen gelassen; für sie tritt die Witwe von Naim ein gemäss dem Tagesevangelium (σήμερον 141 C). Wie erquickend wirkt nicht, daneben gehalten, trotz ihrer Schwächen die erwähnte Homilie des Proklos mit ihrer Lebendigkeit und drastischen Volkstümlichkeit! (1). Man sieht, die mühsam angelernte Kunst des Basileios versagt bei der Improvisation (im weiteren Sinne). Aehnliche Mängel hat or. 36 *In duos Evangelii caecos*, wo, wie kaum in einer anderen, unser Rhetor sich abmüht, die Gedanken durch tönende Worte und Häufung von Bildern zu ersetzen. Photios hat diese beiden Homilien — begreiflicherweise — übergangen.

Erwähnung verdient wohl noch die auffallende Schärfe, womit Basileios in or. 35 *In publicanum et pharisaeum* das selbstsüchtige Gebaren der kaiserlichen Zollbeamten geisselt. Ihr Amt ist « unerbitterlicher Raub » (lies: ἀδυσώπητον), eine « Räuberei, die sich gesetzlicher Waffen bedient, Gewalt, die dem vom Lande und vom Meere Kommenden auflauert, die Hände der Unersättlichen auf beide Elemente verteilt » (377 A). — Seleukeia war ja Seestadt. Es scheint, dass zu einer so aggressiven Haltung gegenüber einer staatlichen Behörde kein besonderer Mut gehörte, da sie die öffentliche Meinung auf ihrer Seite hatte. Als es aber auf der « Räubersynode » gegenüber Dioskur und seinem fanatischen Anhang auf wirklichen Mut und Charakterfestigkeit zum Schutze des Dogmas und zur Wahrung der kirchlichen Autorität ankam, gingen dem bischöflichen Rhetor die tapferen Worte völlig aus.

II.

Weitere Homilien des Basileios von Seleukeia.

Schon den Mauriner Herausgebern der *opera s. Athanasii* (I. Lopin und B. de Montfaucon) war es bekannt, dass drei in fast allen Handschriften dem grossen Alexandriner

(1) Siehe *Procliana*, S. 37 f.

zugeschriebene Homilien, die Combéfis nebst anderen ans Licht gezogen hatte ([1]), vereinzelt auch Basileios von S. als Verfassernamen trügen und jedenfalls *eiusdem scriptoris* seien ([2]). Sie versetzten sie, wie alle sog. Athanasius-Homilien, unter die *Spuria*. Ihnen schloss sich Fabricius in seiner *Bibliotheca graeca* t. V, 311 mit der Bemerkung an: *Basilio Seleuciensi tribuunt viri docti;* ebenso in unserer Zeit Bardenhewer (IV, 302). Fenner begnügt sich damit, in einer Anmerkung (S. 72) unter Berufung auf Batiffol auf die Tatsache des handschriftlichen Zeugnisses für Basileios hinzuweisen und schiebt die drei Homilien selbst für seine quaestiones völlig beiseite. Es sind die Festpredigten *In s. Pascha* (Patr. gr. 28, 1073 ff.), *In Pascha et in recens illuminatos* (ibid. 1081 ff.) und *In assumptionem* (ibid. 1091 ff.). Aber auch zu der Homilie *In s. Andream apost.*, die in der Mauriner Ausgabe (und bei Migne) auf diese folgt, hatten schon die Herausgeber vermerkt, dass eine Handschrift (Colbert 847) sie Basileios von S. zuteile, *cuius sane stylum magis refert quam Athanasii* ([3]). An weiteren handschriftlich beglaubigten Homilien des Isauriers verzeichnete Fabricius noch zwei *Inedita*, eine Homilie *In s. Job* mit dem *Incipit:* Ὥσπερ οἱ κατὰ γῆν βασιλεύοντες, und eine solche *In s. Pentecosten* mit demselben (?) *Incipit*, wenigstens im Abdruck bei Migne ([4]). Harless ergänzte diese Angaben durch weitere über handschriftlich bezeugte Basileios-Homilien, nämlich *in Pentecosten* (Πυκνὰ μὲν ἡμῖν), *In s. Thomam apost.*, eine zweite auf diesen Apostel mit dem *Incipit:* Ὁ μὲν παλαιὸς ἀνθρώπων βίος, eine dritte (?) *In laudem s. Thomae apost.* des cod. 199 (?), n. 2, zusammen mit einer solchen *In laudem s. Andreae apost.* (n. 5), endlich eine Homilie des cod. (Parisinus) 1470, n. 8, *In quadragesimam*.

Zu den bevorstehenden Angaben von Fabricius-Harless bzw. der Notitia bei Migne, *P. gr.* 85, 18 ist nun zunächst zu sagen, dass die Homilie *In Pentecosten* mit dem *Incipit:* Πυκνὰ μὲν ἡμῖν..., nicht Basileios von S., sondern Proklos von

(1) *Bibliothecae graecae Patrum Auctarium novissimum*, Paris, a. 1672.

(2) S. *Admonitio, P. gr.* 28, 1073.

(3) S. *Admonitio*, ibid. 1101.

(4) S. *Notitia, P. gr.* 85, 10-18 = Fabricius, *Bibliotheca graeca*, ed. Harless, tom. IX, p. 90 sqq.

Konstantinopel zum Verfasser hat (¹). Mit ihr dürfte das von Fabricius aufgeführte zweite *Ineditum In s. Pentecosten* mit dem offenbar versehentlich angegebenen *Incipit* (Ὥσπερ) identisch sein. Denn die Πυκνὰ-Homilie steht in verhältnismässig vielen Handschriften fast immer unter dem Namen des Basileios von S. (Ehrhard, I, 263, 279; II, 17, 246, 260, 268), in einer, dem cod. Berol. gr. 77, auch als Homilie des Joh. Chrysostomus! (Ehrhard II, 185); im Druck liegt sie jetzt im Anhang meiner *Procliana* (S. 100-103) vor. Was die drei (?) Thomas-Homilien anbelangt, so ist für die mit den Worten: Ὁ μὲν παλαιὸς ἀνθρώπων βίος μένων θανάτῳ κατάδικος beginnende die Fundstelle der cod. Paris. 1199, fol. 6 verso -12, wie mir auf meine schriftliche Anfrage bei der Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits, mitgeteilt wurde, also nicht ein cod. 199 (siehe oben); eine dritte Thomas-Homilie des Basileios existiert also nicht. Falls aber auch die erste von Harless notierte Thomas-Homilie — denn seine Angaben sind reichlich verworren — nicht wieder die des cod. Paris. 1199 sein sollte, so ist sie vermutlich mit der Homilie *In s. Pascha et recens illuminatos* gleichzusetzen, einer Predigt auf den Weissen Sonntag, die in der Hauptsache die Begegnung des Apostels Thomas mit dem auferstandenen Christus behandelt. Leider war es mir infolge der Zeitlage nicht möglich, mich in den Besitz eines photographischen Abzuges der Thomashomilie des cod. Paris. 1199 zu setzen. In dem nämlichen cod. 1199, fol. 22ᵛ-34, steht denn auch die Predigt *In laudem sancti Andreae apostoli*, die ohne Zweifel wiederum keine andere ist als die ps.-athanasianische bei Migne, *P. gr.* 28, 1101 ff. Auch die letzte Angabe bei Fabricius-Harless über eine Homilie des cod. (Parisinus) 1470, N. 8, *In quadragesimam* beruht auf einem Versehen, wohl verschuldet durch Missdeutung der Ueberschrift εἰς τὴν Ñ (= *Pentecosten*); denn an der bezeichneten Stelle steht die Πυκνά-Homilie des Proklos.

An einer anderen Stelle (bei Migne, *P. gr.* 85, 10ʰ) notiert Harless als noch unveröffentlicht zwei weitere Basileios-Homilien des cod. Vindobon. 35 und zwar unter n. 26 eine Predigt *In Iudae proditionem et coenam mysticam, inc.* Τοῦ Σωτῆρος τὰ πάθη, πένθος μὲν Ἰουδαίων ὑπάρχει, und unter n. 17

(¹) S. meine *Procliana*, S. 48 ff.

eine Osterpredigt, beginnend mit den Worten: Ἄφατος εἰς ἡμᾶς ἡ τοῦ Χριστοῦ φιλανθρωπία. Die erste wurde aber schon von Combéfis unter dem Namen des hl. Athanasius herausgebracht und von den Maurinern unter die *Spuria Athanasii* versetzt (Migne, *P. gr.* 28, 1047 ff.); die zweite ist inzwischen von mir als Festhomilie des Proklos von Konstantinopel nachgewiesen und nach dem cod. Vatican. gr. 1554, der sie als Chrysostomuspredigt ausgibt, zusammen mit der Pfingsthomilie des Proklos Πυκνὰ μὲν ἡμῖν im Anhang meiner *Procliana* zum Abdruck gebracht worden.

Die von Fabricius-Harless aufgestellte, über das *Corpus Basilianum* der Pariser Ausgabe vom J. 1622 hinausgehende Liste zum Teil unedierter Basileios-Homilien kann nach den vorliegenden Lieferungen des Standardwerkes von A. Ehrhard noch um einige Stücke ergänzt werden. So wird für die von Angelo Mai erstmalig unter dem Namen des Chrysostomus herausgegebene Pfingstpredigt mit dem *Incipit:* Ἡ τὰς γλώσσας σήμερον, im cod. Hierosol. Patr. 6 Basileios von S. als Verfasser genannt (A. Ehrhard, I, 222; den Text der Homilie s. *Spicilegium Romanum* IV, 67 ff., abgedruckt bei Migne, *P. gr.* 64, Supplem., 417 ff.); ebenso im cod. Ottobon. gr. 14, n. 76, eine noch ungedruckte Homilie *In Lazarum* (Τὴν ἐκκλησίαν θέατρον ἀγγέλων), von der mir ein photographischer Abzug vorliegt (A. Ehrhard I, 214). Nicht unerwähnt darf auch bleiben, dass die in vielen Handschriften (A. Ehrhard I, 163, 218, 233, 677; II, 5; III, 309) als Predigt des Joh. Chrysostomus ausgegebene, aber auch anonym (A. Ehrhard I, 683) überlieferte Homilie über die Verklärung des Herrn mit dem *Incipit:* Ἤκουες (ἤκουσας) (οὖν) τοῦ δεσπότου ἀρτίως, im cod. 7 des Klosters Kosinitza unserm Basileios zugeeignet wird (A. Ehrhard I, 69). Sie liegt im Druck nur in der Chysostomusausgabe von Savile vor (Eton 1612, tom. VII, 339 ff.), trägt aber den Namen des einen mit ebenso wenig Recht wie den des anderen. Die durchaus schlicht und volkstümlich gehaltene Homilie gibt sich vielmehr m. E. unzweifelhaft als originales Stück aus dem so stark zersprengten homiletischen Erbe des Amphilochius von Ikonium zu erkennen ([1]).

([1]) Schon das *Incipit:* Ἤκουες... ἀρτίως führt zu dieser Vermutung, eine Lieblingswendung des A. v. Ik., noch charakteristischer S. 340 (Savile), Z. 27:

1. BASILEIOSHOMILIEN UNTER DEN *Spuria Athanasii* (*Patr. gr.*, tom. 28).

Nunmehr obliegt es uns zu prüfen, ob die in vorstehender Uebersicht aufgeführten Homilien, soweit sie nicht schon, wie die beiden Proklos-Homilien und die vorgebliche *In quadragesimam* aus dem Fragekomplex ausgeschieden wurden, durch ihren inneren Befund das handschriftliche Zeugnis für Basileios von S. auch wirklich rechtfertigen. Was nun die drei an erster Stelle verzeichneten Pseudo-Athanasiana betrifft, so haben, wie gesagt, schon die Mauriner die völlige Gleichheit des Stils darin bemerkt und einen gemeinsamen Verfasser für sie angenommen. Sie bezeichnen den Stil als « elegans quidem, sed flosculis tropisque rhetoricis redundans », was allerdings mit der Beurteilung des basilianischen Predigtstils durch Photios bis aufs Wort übereinstimmt. Doch nehmen wir die Homilien einzeln der Reihe nach vor.

Hat man sich etwa mit Photios in die 15 (16) « Musterreden » des Basileios von S. eingelesen, so wird die erste Homilie, *In s. Pascha* (Εἰ ταῖς τῶν ἀγγέλων ἐνῆν... 28, 1073-1081) auf den aufmerksamen Leser geradezu zwingend wirken, um sie unbedenklich jenen zuzuzählen. Denn hier hat Basileios wirklich seine ganze Kunst aufgeboten, um die Osterbotschaft in ein ihr würdiges Prachtgewand zu kleiden. Jeder Satz, ja jedes Wort und die Stellung jedes Wortes im Satz erscheint sorgfältig abgewogen, um eine vollendete Harmonie von Gedanke und Sprache zu erzielen und dadurch den Hörer in Spannung und Stimmung zu versetzen und zu erhalten. So ist gewiss eine schöne Oster-predigt zustandegekommen, ob aber auch von nachhaltiger Wirkung, zumal auf die Neugetauften, denen dieser festliche Ohrenschmaus bereitet wurde, ist uns damit noch keineswegs verbürgt.

Der Veranschaulichung des basilianischen Stils der Rede wird wohl folgende Auswahl von Einzelheiten zur Genüge dienen. Zunächst

---

καθὼς ἀρτίως ἤκουες, zudem Z. 14. Ferner die Formel der Occupatio: ἀλλ'ἔστιν εἰπεῖν τινα (S. 339, Z. 43), auch durch πάντως verstärkt; vgl. or. 2, *Patr. gr.* 39, 57 C; or. 1. c. 125 C (zweimal); ἄκουε συνετῶς (S. 339, Z. 22); λιτὸς ἄνθρωπος (S. 340, Z. 17; vgl. *P. gr.* 10, 856 A; zu dieser Homilie s. *Procliana*, S. 35, A. 31[a]); τὸ φάσκον = der Spruch, u. a. m.

einige Beispiele der vollendeten Technik, womit Basileios ganze Satzgruppen zu kunstvollen Perioden aufbaute und deren Formen Fr. Fenner in dem seiner Ars dicendi gewidmeten Kapitel seiner Dissertation analysiert hat. So schon 1076 A mit der Isocolenreihe: τὴν φθορὰν ἀποτίθεται — τὴν δουλείαν ἀποδύσεται — τὴν ἀθανασίαν ἀπολήψεται — πρὸς ἀμείνονα μεταστήσεται λῆξιν, wo die Voranstellung des Prädikats im letzten Glied den Eindruck gesuchter Konzinnität abschwächen soll; so 1076 C eine Isocolenreihe von elf Gliedern, beginnend mit: καὶ ἦν κληρονόμος ἐκ παρανομίας (Wortspiel!) θάνατος, und endigend in einer längeren und darum umso voller ausklingenden Periode (vgl. Ferner, l. c., 53-55); endlich 1080 A, wo schön geformte längere Sätze in zwei kurze, gereimte Isocola übergehen (καὶ κλῆσις ἐγένετο — καὶ τάφος ἀνοίγετο — Iotazismus!), den Höhepunkt der Periode, um dann in einem längeren Kolon mit sanfter Kadenz abzuklingen. Zahlreich sind die scharf zugespitzten, zuweilen paradox klingenden Antithesen wie 1076 C: καὶ τῶν ὠδίνων οἱ πόνοι πρόσοδος ἐγίνετο τάφων; 1077 C: ἀλλ' ἀθάνατα φθέγγεται γλῶσσα κρατουμένη θανάτῳ; 1077 B: διὰ νεκροῦ νεκρὸς πρὸς βίον ἐκλέπτετο (Figur der traductio; auch 1077 D: ἐν παραβολῇ παραβολήν); ebenso Gleichklänge (Paronomasien), wie 1077 B: δίκη καὶ νίκη, 1076 A: ἀνάστασις... ἀνάκτισις, 1077 C: ἡ γὰρ τοῦ βίου παρουσία τοῦ θανάτου τὴν βίαν ἐνίκησεν; ibid: βοῶσαν τὴν γλῶσσαν, 1080 D: ἐν μήτρᾳ τῇ κολυμβήθρᾳ. Ueber die figura etymologica 1080 C: ἐνέχυρον... ἔχεις τὸ βάπτισμα vgl. Fenner, l. c. 93². Anaphora 1076 A und D; geminatio 1076 B (αὔξει γάρ, αὔξει). Gereimte Satzschlüsse durchziehen die ganze Rede. Ein unserem Rhetor besonders geläufiges Bild steht 1076 B: der Leib des Auferstandenen ist mit den Blumen der Unverweslichkeit bekränzt; vgl. or. 28 (324 A): εὐγενείας ἄνθη, or. 15 (197 A): παρειῶν ἄνθος des jugendlichen David; or. 2 (37 A): θαλάσσης ἄνθος (= Purpur); or. 1 (32 C): φωτὸς ἄνθη; or. 2 (37 B): χρωμάτων — u. a. Der ὄφις τοιχωρύχος (1076 C) hat sein Gegenstück in or. 12, 228 C. Am Osterfest steht der Mensch im Vordertreffen (πρωτοστάτης) des Genusses, wie Stephanus unter den Märtyrern (or. 41, 469 C). Schliesslich begegnen wir auch hier (1080 B) dem in der homiletischen Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts so häufigen Vergleich: die Menschheit des Herrn ist der « Köder », seine Gottheit der « Angelhacken » für den Teufel [1].

[1] Ueber dieses « alte Katechetenexempel » siehe ZELLINGER, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster i. W. 1926, S. 141.

Kann somit für diese Osterhomilie die Herkunft aus Seleukeia in Isaurien als gesichert angesehen werden, so eben dadurch auch schon für die beiden Homilien *In s. Pascha et in recens illuminatos* und *In assumptionem Domini*. Die erste, eine Predigt auf den Weissen Sonntag mit dem *Incipit:* Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν ὅλην... (*P. gr.* 28, 1081-1092), bei Ehrhard II, 20, 115, 246 als athanasianisch bezeichnet, I, 133 anonym, ist eine der schönsten und reifsten Früchte basilianischer Beredsamkeit. Zwar sind die Redeblüten etwas sparsamer angebracht als in der Osterpredigt, aber immerhin noch so reichlich, dass der isaurische Rhetor in ihr sich keineswegs verleugnet.

Nur wenige Proben seiner spielerischen Kunst seien angeschrieben. So 1084 B: μεμψάσθω τὴν ἀπιστίαν καὶ χαρισάσθω τὴν θεωρίαν (Doppelreim !); 1085 B: πίστει εἰλικρινεῖ καὶ πόθῳ θεοπρεπεῖ (Alliteration und Reim); 1085 D: die Täuflinge legen die sichtbaren Symbole, aber nicht die Parole ab (τὰ φαινόμενα σύμβολα - οὐ τῆς στρατίας τὰ γνωρίσματα). Man beachte auch das Wortspiel θαῦμα-Θωμᾶς (1085 B) und die kunstvoll gestalteten Monologe (Thomas, Teufel — μονονουχὶ λέγων) und Dialoge (Christus und Thomas).

Einen ungewöhnlich breiten Raum, fast die Hälfte, nehmen in dieser Homilie die Mahnworte an die Täuflinge ein, während sonst der paränetische Teil fast immer zu kurz kommt, ja mitunter ganz fehlt. Der Hinweis auf die notwendige Bewährung führt den Prediger dazu, den Neophyten ein Vorbild vor Augen zu stellen, den Herrn selbst bei seiner dreifachen Versuchung durch den Teufel. Genussucht, Stolz und Habsucht sind auch für die Neuchristen die dreifache Sündenquelle, gegen die sie durch Taufe, Eucharistie und Firmung gewappnet sind. Die eindringliche Art, womit Basileios auf sie einspricht, lässt wohl die Vermutung zu, dass er diesmal als Bischof und geistlicher Vater sprach.

Einen ähnlichen Charakter hat die in zahlreichen Handschriften, meist unter dem Namen des Athanasius (Ehrhard I, 228, 279; II, 16, 43, 260, 264; III, 284), jedoch auch des Chrysostomus (E. II, 62) und des Basileios von S. (E. III, 62), überlieferte Predigt *In assumptionem* (Ἡ μὲν τῆς ἀναστάσεως μνήμη... *P. gr.* 28, 1091-1100). Sie dürfte ebenfalls vom Bischofe Basileios vorgetragen worden sein und zwar wohl schon am

nächstfolgenden Himmelfahrtsfest, wenn neben einer gewissen, auch hier geübten Masshaltung in der Bildung gekünstelter Isocola die beiden Predigten, und nur diesen, gemeinsame Verwendung der schon Chrysostomus geläufigen Vorstellung vom Versucher, der « seinen ganzen Köcher von Geschossen entleert » (vgl. 1093 A und 1089 B), als besonderes Indiz dafür betrachtet werden darf. Sie schliesst wieder ohne Paränese mit Psalmvers und Doxologie.

Am deutlichsten präsentiert sich Basileios wohl durch die Stelle, wo er den Propheten Elias als Vorbild der Himmelfahrt des Herrn anführt, weil sie nicht nur gedanklich, sondern auch im Ausdruck sich eng an seine Eliashomilie (or. 11) lehnt. Vgl. 1097 A : Ἠλίας... ὅς φωνῇ τὰς νεφέλας ὑποδραμῶν οὐρανῷ περὶ ἀβροχίας ἠπείλησε καὶ ῥήματι δήσας τὴν κτίσιν ἡνίοχος τῶν στοιχείων ἐγένετο, γλώττῃ μικρᾷ τῆς κτίσεως συστείλας τοὺς οἴακας... mit or. 11, 148 C-149 A: ἀφῆκε φωνὴν νόμον ἀβροχίας τιθεὶς οὐρανῷ.... καὶ κλείθροις τὰς νεφέλας ὑπέβαλε... τὰς ἡνίας τῆς κτίσεως παρεχώρησε und 153 A: τὰς οὐρανοῦ κλεῖς περιδήσας τοῖς χείλεσιν. Vgl. auch mit der Formel 1093 D: μονονουχὶ τοιαῦτα πρὸς αὐτὸν ἀποφθεγγόμενος, aus der nämlichen Eliashomilie 157 A: μονονουχί ταῦτα πρὸς τὸν προφήτην φθεγξάμενος, und mit dem Ausdruck: ἡ παρανόμως φαντασθεῖσα θεότη (1093 D) sein Gegenstück in or. 3, 57 C: φαντάζει θεότητα.

Auch in der bei Migne (28, 1101-1108) folgenden pseudoathanasianischen Rede *In s. Andream* (Ὁρῶν τὴν λαμπρὰν ταύτην ἀγέλην) haben schon die Mauriner mehr vom Stil des Isauriers als von dem des Alexandriners wahrgenommen (s. oben S. 344). Hier stehen sogar dem einen (?) Zeugnis des cod. Berolin. gr. 77 (s. Ehrhard II, 187) für Athanasius zwei codices (Colbert. 847 und Parisin. gr. 1199) zugunsten des Basileios entgegen. Doch auch ohne diese Zeugen müsste sie diesem zugesprochen werden, da ihr Stil sie in der Tat überzeugend als sein Werk ausweist; denn das von Photios an unserm Homileten gerügte Uebermass von Bildern und rhetorischen Figuren macht sich schwerlich anderswo in verhältnismässig kleinem Raume so aufdringlich breit wie in dieser Prunkrede. Durch sie hat er wohl sein ganzes rhetorisches Können zur Schau stellen wollen und zwar aus einem Anlass, den schon der erste Satz erkennen lässt und der Schluss wieder mit Emphase hervorhebt. Denn der Redner spricht vor einer

« erlauchten Festversammlung » von Bischöfen, vor einer « glänzenden Herde des hl. Geistes », durch die « das apostolische Netz auf das wahrhaft windstille und wogenlose Meer ausgeworfen ist » — womit wohl der Eindruck und die Wirkung ihrer ehrfurchtgebietenden Anwesenheit auf die ganze Versammlung veranschaulicht werden soll. Sie sind die « Lehrer der Frömmigkeit » und die « Importeure (ἔμποροι) des Himmelreiches », wie in or. 7 (105 A) Abraham der ἔμπορος der Gottesliebe, in or. 35 (381 A) der Zöllner der ἔ. der Menschenliebe Gottes, 28, 1060 A der Schächer der ἔ. des Reiches. Nur an sie ist die ganze Rede gerichtet, die das Lob des Apostels Andreas verkünden, aber auch — den Meister der Redekunst zeigen will. In welcher besonderen Absicht? Wollte Basileios vielleicht bei den zur Beerdigung seines Vorgängers, des Dexianos, und zur Wahl und Konsekration seines Nachfolgers in Seleukeia versammelten Bischöfen sich damit empfehlen? Die Folge davon ist, dass wohl kaum in einer anderen Homilie des isaurischen Rhetors die tönende Phrase den gedanklichen Gehalt so stark überwuchert. Was er auf Grund der dürftigen Angaben der Evangelien von seinem Helden zu sagen weiss, ist zwar viel Rühmliches, aber nach Ausscheidung des ganzen rhetorischen Beiwerkes und überschiessenden Schmuckes bleibt des Sachlichen nicht viel übrig. Der Martertod des Apostels, der reichlichen Stoff geboten hätte, kommt infolge der allzu wortreichen Behandlung der evangelischen Stellen entschieden zu kurz. Die Stelle der Paränese vertritt ein letztes Kompliment für seine bischöflichen Zuhörer. Ein Mahnwort hätte sich wohl der Metropolit, aber nicht der Presbyter Basileios von Seleukeia erlauben dürfen.

Als Beispiel der schwülstigen Sprache unserer Homilie sei eine Stelle aus dem Exordium angeführt: Andreas hat « die Fangnetze seiner Zunge und seines Gedenkens (μνήμης) entfaltet, um dieses heilige Lastschiff zu füllen und mit dem Steuerruder der apostolischen Gnade das Fahrzeug nach dem Himmel zu lenken » (1101 A; lies εὐθύνῃ); denn « erste Gewinn (πρωτεῖα) seines Fanges », die « beste Beute (ἀκροθίνια) seiner Mühen » waren ja die ersten Apostel (und damit auch die Bischöfe), « die den Halbkreis des Presbyteriums mit dem Glanze ihrer Tugenden erfüllen ». In ähnlicher Weise wird 1104 C D der einfache Gedanke: Andreas war der erste Jünger des

Herrn, umschrieben: « Er ist die zuerstgesetzte apostolische Pflanze (φυτεία); er öffnete den Jüngern des Herrn die Tore, erntete als erster die Frucht der prophetischen Pflanzung und die Hoffnungen aller überholend umfasste er als erster den von allen Erwarteten » (wie ein Wettläufer das Ziel) (vgl. die Isocolenreihe 1104 A : Andreas, ὁ τῆς ἀποστολικῆς ἀνδρείας ἐπώνυμος = der nach... benannte, usw. — Zum basilianischen Stil gehören auch Paradoxa; so 1104 D: A. bittet sich vom Gesetze los, indem er dem Gesetze gehorcht; 1105 A: lehrend fing er. zu lernen an. Ferner Gleichklänge und Reime, wie μαθητής — καθηγητής, ἐρημία — ἀπορία, πάθος — πόθος (hierzu s. Fenner 46[1] ff.), ἰάμασι καὶ θαύμασι, νάμασι — προστάγμασι — ὕδασι — ῥεύμασι (der Täufer « bog die Schärfe des mosaischen Schwertes durch die Fluten ab », 1104 B). Besonders gekünstelt sind die Isocolenpaare 1108 C: τοῖς ἥλοις τοὺς ἥλους πιστούμενος — καὶ τῷ πάθει τὸ πάθος (des Herrn) μαρτυρούμενος und ἐκείνης τῆς γεωργίας οἱ παρόντες ἀνεβλάστησαν στάχυες — ἐκ τῆς ἐκείνου διδασκαλίας οἱ τῆς πίστεως ἤνθησαν βότρυες, und der Abschluss einer längeren Periode in 1108 A B: und es wurde ἡ τῆς σπάνεως ὁμολογία τῶν ἀγαθῶν παρουσία. Basilianisch ist es auch (nach dem Vorbild des Amphilochius von I.), wenn Gott Vater den Apostel Petrus anredet, μονονουχὶ ταῦτα... ἐγκελευσάμενος. Naiv muten uns dabei die Worte an : Stelle du die hebräische Stimme (Messias) in die griechische um (τὴν ἑβραΐδα φωνὴν... εἰς Ἑλλάδα — Angleichung), und rufe aus: Du bist Christus usw. — Eine Textverderbnis in 1101 B lässt sich wohl aus Herodian 5, 3, 12, wie folgt, heilen : καὶ καθάπερ εἴ τις πολυτελέσι διηνθισμένον λίθοις ἐπαινεῖν ἐθελήσεις στέφανον κτλ. 1104 D lies : τὰ τοῦ νόμου προστάγματα προθεσμίᾳ μετρούμενα (= befristet).

Für eine weitere pseudoathanasianische Homilie des tom. 28 kann ein handschriftliches Zeugnis für Basileios von S. wenigstens insofern angerufen werden, als sie im cod. Ottobon. gr. 14 (Ehrhard I, 216) unter dem Namen des Basileios von Kaisareia steht, infolge einer Verwechslung, die schon in zwei anderen Fällen festgestellt wurde (oben S. 341). Meistens ist ihr der Name des grossen Alexandriners (Ehrhard I, 162, II, 138, 260), vereinzelt auch der des Goldmundes (Ehrhard I, 313, II, 151) als empfehlende Etikette vorangestellt. Es ist die Homilie *In feriam V. et in proditionem Iudae* (Τοῦ Σωτῆρος τὰ πάθη πένθος μὲν Ἰουδαίων, 1047-1053). Der Inhalt fordert in der Ueberschrift noch den Zusatz: *et in negationem Petri.*

Unsere Homilie ist wieder ein echtes Erzeugnis basilianischer Rhetorik. Schon die ersten, antithetisch aufgebauten Sätze zeigen ganz ihr Gepräge (πάθη-πένθος, συμφοράν-χαράν). Zunächst feiert die Predigt die Einsetzung der Eucharistie in acht anaphorisch (σήμερον) eingeleiteten Cola und lässt den Herrn selbst, mit drei kurzen und klangvollen Isocola beginnend, in ergreifenden Antithesen die Beziehung des eucharistischen Mahles zu seinen Leiden erläutern. Den breitesten Raum nimmt eine die Frage des Judas an die Hohenpriester und deren Antwort (Mt. 26, 15) paraphrasierende Anrede an Judas und die Hohenpriester ein, die durchaus rhetorisch gehalten ist.

Zu den anaphorischen Antithesen: ἔστω· φονεύεις - οὐδὲ θάπτεσθαι κελεύεις; ἔστω· αἷμα πωλεῖς; τί καὶ τὸ ἄλειμμα πιπράσκεις; (1049 A B) vgl. die ganz entsprechend gebildeten Antithesen in or. 11 (149 B; bei Fenner, S. 84). Unter den vielen Gleichklängen beachte das Oxymoron: ὢ τῆς μισανθρώπου φιλανθρωπίας! (1049 B) und die Paradoxa: ὢ φιλήματος αἵματος πεπληρωμένου... ὢ φίλημα δῆγμα θανάτου γενόμενον! (1052 B C); νόμον δεχόμενος τὸν νομοδότην παρανομίας καθυβρίζεις? (1052 B). Zu der Wendung: « ὡς μέθῃ βεβαπτισμένον φιλαργυρίας weckte der Herr ihn aus dem Schlafe » (1052 C), vgl. or. 31, 264 B: ὢ γνώμης ἀπιστίας μέθῃ βαπτιζομένης! Der Vergleich mit dem Arzte 1052 C ist fast mit denselben Worten auch or. 30, 332 D zu lesen.

Der Uebergang zum letzten Teil, der Verleugnung des Herrn durch Petrus, ist gezwungen und matt, die Durchführung von gedrängter Kürze: Beteuerungen des Petrus, Verwarnung von seiten des Herrn (« der Hahn wird dich deiner Grossprecherei überführen »), die Verleugnung, wobei die schwache Haltung des Apostels in kurzen, gereimten Antithesen lebhaft veranschaulicht wird, der Hahnschrei und seine Anklage (ὢ ῥημάτων κυμάτων τῷ Πέτρῳ φανέντων!). Mit einigen Wendungen von vollendeter Eleganz für den Zuhörer, nach dem bei Fenner S. 40 und 53 f. gezeichneten Schema, bricht die Predigt ab.

Wir begegnen auch in dieser Homilie wieder die wohl in jeder zweiten Basileiospredigt anzutreffenden vv. στηλιτεύειν = öffentlich anschlagen, losstellen, anprangern (in der Andreashomilie zweimal) und δυσωπεῖν = mit Erfolg bitten, gewinnen (allein in or. 20 dreimal!).

Kein handschriftliches Zeugnis, auch kein Schwanken zwischen verschiedenen Verfassernamen oder Anonymität, kann bei der im tom. 28 sich anschliessenden Homilie *In passionem Domini in parasceve* (Μέγα μὲν οὐρανὸς δημιούργημα, 1053-1061) für Basileios von S. geltend gemacht werden. Selbst der cod. Ottobon. gr. 14, wo sich in der Ueberschrift der vorhergehenden wenigstens der Name Basileios und für or. 32 auch die richtige Bestimmung des Trägers erhalten hat, gibt sie, wie die anderen codices, als athanasianisch aus (Ehrhard I, 175, 216, 221). Aber schon die Mauriner lehnten eine Autorschaft des Kirchenvaters an dieser Karfreitagspredigt ab, *licet... aliquam praeferat elegantiae speciem*; denn sie fanden ihre Eleganz allzu gekünstelt und « mit Tropen, Figuren und Ausrufen bis zur Geschmacklosigkeit (ad κακοζηλίαν) überladen ». Damit weisen sie, ohne seinen Namen nennen zu wollen, weil es keine Handschrift tut, ganz deutlich auf den isaurischen Bischof und Rhetor hin. In der Tat hat die Homilie ganz das Gepräge seiner Kunst — und deren Ueberspitzung.

Die Einleitung preist die Wunder der Schöpfung in geschraubten Wendungen, die aber ganz das Weltbild der antiochenischen Schulexegese widerspiegeln, wie es am ausführlichsten Severian von Gabala in seinen Genesishomilien entwickelt hat (1); ja man ist versucht, an eine unmittelbare Entlehnung zu denken, wenn man die gedrängte Darstellung daneben hält, die Severian in seiner Homilie *In illud Mt. 21, 23* (*P. gr.* 56, 416) von den Wundern des Weltalls gibt (2). Aber die Schöpfung wird ohne ihren Willen zur « Mutter des Irrwahns »; denn der Mensch « beschämte ihre Schönheit durch das Uebermass der Ehre » und tat ihr damit Unehre an. Was sie selbst nicht vermochte, nämlich den Menschen von seiner Abgötterei zu heilen, vermochte das Kreuz (ὃ μὴ πεποίηκεν ὁ οὐρανός, τοῦτο ἴσχυσεν ὁ σταυρός). Die Ausführung dieses Gedankens erfolgt in kunstvollen Perioden, deren Wirkung durch die mit berechnender Absicht gewählten wuchtigen Prädikate (ἐφωταγώγησε — ἐγεώργησε — ἐκαρποφόρησε — ἐπολιόρκησεν; das letzte wie γεωργεῖν ein Lieblingsausdruck

(1) Joh. Zellinger, *Die Genesishomilien des Severian von Gabala*, Münster i. W. (Aschendorff) 1916, S. 69 ff.

(2) Siehe die deutsche Uebersetzung der Severianstelle bei I. Zellinger, *Studien zu Severian von G.*, Münster i. W. (Aschendorff), 1926, S. 165 f.

unserec Homileten, auch 1061 A) und durch Gleichklänge (κοινωνοὶ τῆς φύσεως — κληρονόμοι κολάσεως u. a.) verstärkt wird, um schliesslich, wie immer, im ruhigen Rhytmus kurzer Isocola zu verklingen. In der weiteren Schilderung der Weisheit des Kreuzes werden die rhetorischen Künste womöglich noch gesteigert. Sie beginnt mit drei anaphorisch aufgebauten Antithesen in drei Isocolenpaaren mit doppeltem Reim (σταυρὸς ἐπήγνυτο κτλ). Mit einer kühnen Metapher werden Kreuz und Leiden, Lanze und Nägel und Tod als « Windeln unsterblichen Lebens » bezeichnet. Christus wird, τὴν τῶν καταδίκων δίκην δεξάμενος δικαίως, zum Richter der Lebendigen und der Toten (1057 B). Die τιμωρία sollte nach dem Willen der Juden zur ἀτιμία für ihn werden. Deshalb werden die Schächer mitgekreuzigt, damit die κοινωνία des Todes zur ἀδοξία des Endes werde. Damit ist die Homilie an dem Teile angelangt, wo in der Tat die Rhetorik völlig zur κακοζηλία ausartet; der reuige Schächer wird zum Declamator (ἅπερ ἀναγινώσκω τοῖς γράμμασιν, ἐπιγινώσκω τοῖς πράγμασιν κτλ. 1060 A). Aber der Prediger selbst kann's noch besser! 28 Exklamationen, in denen der Schächer apostrophiert wird und das Wort ληστής zu allen möglichen Wort - und Sinnspielen herhalten muss, sind des Guten wohl doch zu viel ([1]). — Ueberraschend springt die Homilie zum Grabe des Herrn über, das in fünf paradoxen Ausrufen begrüsst wird, um bald auch selbst zu Worte zu kommen (μονονουχὶ τοιαῦτα πρὸς τὸν Ἰουδαῖον ἀποφθεγγόμενος, 1061 A; s. oben S. 350). Bei Erwähnung der Siegel wendet der Prediger sich selbst an die Juden (Ἄθλιε καὶ πανάθλιε... πολιόρκει τὸ μνῆμα κτλ.). Die Paränese fordert zur Feier des Osterfestes in rechter Gesinnung und Stimmung auf: « Wir wollen φαιδροὶ φαιδρῷ (Figur der traductio) dem auferstandenen Christus entgegengehen ». Zur Wendung: γαστέρα τάφου τῆς ἀναστάσεως μητέρα (1061 B) vgl. or. 12, 164 A: (Jonas) οἰκῶν γαστέρα θανάτου μητέρα.

([1]) In der Behandlung des Schächermotivs hat unsere Homilie eine auffallende Aehnlichkeit mit einer Karfreitagspredigt unter den *Spuria Chrysostomi* (*P. gr.* 50, 811 ff.), als deren Verfasser ich in meinen *Procliana* (S. 42 f.) Proklos vermutete. Ich halte jetzt die Autorschaft des Amphilochius von Ikonium für wahrscheinlicher. Sie steht auch unter den Homilien des Johannes von Damascus (*P. gr.* 99, 589-600), für den sich P. Chrysostomus Baur, schwerlich mit Recht, entschied (*Theol. Quartalschr.* 1919 (38) S. 256). Gerade die volkstümlichen Homilien des Amphilochius waren unter allen möglichen Namen, wie Chrysostomus, Gregor Thaumaturgus, Hippolytus u. a. in Umlauf. Vgl. auch oben Einleitung, S. 329 Anm. 3.

Das zur Masslosigkeit gesteigerte « Uebermass » rhetorischer Floskeln ist wohl, in Verbindung mit der einzigen. kühlen Anrede: ἀδελφοί, Grund genug, um die Homilie in die Presbyterzeit ihres Verfassers zurückzuverlegen.

Es verrät den Scharfblick der Mauriner, dass sie unsere sechs Basileios-Homilien nicht nur unter die *Spuria Athanasii* versetzt, sondern auch in geschlossener Reihenfolge gebracht haben. Wie sie für die drei letzten der Serie einen gemeinsamen Verfasser angenommen haben, so wird ihnen auch die enge Stilverwandtschaft der drei ersten mit diesen nicht entgangen sein. Die übrigen *Pseudo-Athanasiana*, auch des tom. 26, weichen vom Stil und der Sprache des Basileios allzu sehr ab, um in näheren Betracht gezogen zu werden. Fünf von diesen, gleichfalls eine, wenn auch nicht völlig geschlossene Gruppe, glaube ich ihrem Verfasser, Proklos von Konstantinopel, zurückgegeben zu haben [1]. Dabei sind es nicht einmal solche, in denen die Predigtweise der beiden in der Rhetorenschule vorgebildeten Kanzelredner die weitestgehende Aehnlichkeit mit einander aufwiese. Wie es aber gekommen ist, dass gerade diese beiden Homiliengruppen — auch or. 11 (*In Parasceve*) des Proklos (Ehrhard I, 245) —, deren Verfasser doch so ganz ausserhalb der alexandrinischen Einflusssphäre standen, mit einigen anderen, recht unbedeutenden, sich Jahrhunderte lang in die Ehre teilen konnten, den Namen des grossen Athanasius zu tragen, wird sich schwerlich jemals restlos aufklären lassen. Dafür haben sich die Fäden der hand-

[1] *Procliana*, S. 75-84, für *P. gr.* 28, 960-972 S. 51 f. — In Bezug auf die Homilie *P. gr.* 28, 973-1000 *In occursum Domini* (Τὰ τῆς παρούσης...), die ich gleichfalls für Proklos vindiziert habe, bemerkt A. Ehrhard, l. c. II. 47[4]: « Es unterliegt keinem Zweifel, dass sie Gregorios von Nikomedien zugeschrieben wird » (siehe auch III, 224[1], 316). Gregorios von N. blühte im 9. Jahrhundert als Kirchendichter und stand in nahen Beziehungen zum Kloster Studion in Konstantinopel. Das Urteil Ehrhards stützt sich offenbar nur auf die für eine Prokloshomilie immerhin jungen Handschriften aus einer Zeit, als der homiletische Nachlass des Proklos schon längst in alle vier Winde zerstreut und zum Teil herrenloses Strandgut geworden war. Zudem. wie soll man die vielen Fäden erklären, die sie mit unzweifelhaften Prokloshomilien verbinden? Und ist nicht die zeitgeschichtliche Situation, aus der sie entstanden ist, ganz deutlich aus ihr als die dem Konzil von Ephesus (431) sich unmittelbar anschliessende zu erkennen? S. *Procliana*, S. 81 f.

schriftlichen Ueberlieferung im Laufe der Zeiten doch zu stark verwirrt und verschlungen.

2. Isolierte Basileioshomilien und Inedita. — Photios spricht in seinem Bericht über die Verlesung von 15 (16) Basileioshomilien in seiner Schule die schon aus chronologischen Gründen unmögliche Vermutung aus, dieser sei « der Freund und Hausgenosse des hochseligen Joh. Chrysostomus » gewesen, « an den auch die Schrift über das Priestertum gerichtet ist ». Es zeigen sich denn auch, so fährt er fort « von dessen Worten und Gedanken und besonders bezüglich der hl. Schrift viele Spuren in den Reden des Basileios » — allerdings mit der ganz erheblichen Einschränkung — « wie wenn beide das Angemessene ihrer Lehren aus derselben Quelle geschöpft hätten » (P. gr. 103, 493). In Wirklichkeit dürfte es schwer sein, diese « vielen Spuren » im einzelnen nachzuweisen. Denn bei seiner staunenswerten Belesenheit, von der die Anmerkungen des Herausgebers Cl. Dausqueius (bei Migne) doch zeugen, hat dieser nur wenige Parallelstellen aus den Schriften des Goldmundes ausfindig machen können, im ganzen etwa acht, die allenfalls als solche anzusehen sind; dabei ist die einzige wirklich beachtenswerte Parallele zu or. 39 (P. gr. 85, 428, Anm. 52) notiert und gerade diese gehört nicht Basileios, sondern Proklos zu! Zudem könnten die vorgeblichen « Spuren von Worten und Gedanken » des Chrysostomus, die Photios bei Basileios wahrgenommen haben will, auch auf die Benutzung unechter Homilien des Kirchenvaters durch jenen zurückgehen, besonders solcher des Amphilochius von Ikonium und des Proklos (siehe oben S. 342 zur Eliashomilie), die im 9. Jahrhundert grösstenteils sicher schon längst ihre Etikette gewechselt hatten. Der Gegensatz zwischen dem christlichen Lehrer Chrysostomus und dem christlichen Rhetor Basileios von S. ist viel zu gross, als dass zwischen beiden das Verhältnis des gelehrigen Schülers zum grossen Meister und Vorbild bestanden hätte. Aber gewisse Berührungspunkte mussten sich bei der gleichartigen Vorbildung durch Rhetorenschule und antiochenische Theologie immerhin von selbst ergeben. Das ist aber auch alles, was die spärlichen Chrysostomus-Zitate des Cl. Dausqueius und bei Fenner (S. 92[2]) besagen können. Aber die Ueberlieferung der Homilien des

Basileios müsste schon unter einem besonders günstigen Stern gestanden haben, wenn im Laufe der Zeiten nicht wenigstens die eine oder andere den Namen des Goldmundes für den seinen eingetauscht hätte. Ein solcher Fall ist denn auch bereits oben (S. 352) erwähnt worden; ein zweiter soll nunmehr zur Sprache kommen. Doch werden solche Fälle wohl vereinzelt bleiben; denn, soviel ich sehe, kommt in der grossen Masse der *Spuria Chrysostomi*, soweit sie bei Migne im Drucke vorliegt, keine weitere Homilie als Eigentum des Isauriers in Betracht.

Diesen weiteren Zuwachs zum Bestande der Basileioshomilien hat erst Angelo Mai aus einem vatikanischen codex « bonae indolis » (*Monitum editoris*, p. 42) ans Licht gezogen und im *Spicilegium Romanum*, tom. IV, p. 68-76, ohne nähere Quellenangabe, dem Zeugnis der Handschrift entsprechend, als Chrysostomushomilie zum Abdruck gebracht, ohne jedoch auf der Zuverlässigkeit dieser Zueignung zu bestehen; denn ihr Stil gleiche mehr dem der sich anschliessenden Proklos-homilie. Von dort ging sie in den letzten Chrysostomus-Band von Migne über (*P. gr.* 64, Supplem. 417-424). Nach Ehrhard (I, 222) wird sie auch im Cod. Bodl. Clarke 50 als Chrysostomushomilie ausgegeben; dagegen verzeichnet sie der cod. Hieros. Patr. 6 unter dem Namen ihres wirklichen Verfassers, des Basileios von S. (ibid. I, 178). Es ist eine Pfingstpredigt mit dem *Incipit:* Ἡ τὰς γλώττας σήμερον διανείμασα χάρις. Leider weist der von A. Mai-Migne gebotene Text manche das Verständnis störende Fehler auf, die sich hoffentlich einmal mit Hilfe der beiden anderen Handschriften berichtigen lassen.

So ist col. 417 B wohl ὑφείθη zu lesen (für ὑφείη); 420 A βροντῆς (βροντῇ?) (für βροντὴ) δὲ σάλπιγξ οὐρανόθεν ἐβόα; 420 C: σκηναί (f. σκιαί); 420 D ist zwischen κικήσας und αὐτά eine Lücke anzunehmen; ibid. Ende: lies μεσιτεύει (f. μεσιτεύειν) τὸ πῦρ... πιστούμενον (= verbürgend)... μεριζόμενον; 421 A: ἀντεισῄει (f. ἀντεισείη); ibid. ist οὐκ vor ἐπινεύουσαν zu tilgen; ibid. lies δεθεῖσα (f. λυθεῖσα), gefordert durch das folgende τὰς χεῖρας ἐπέδησε; 420 B lies ὑδρεύετο oder ἠδρεύετο (vgl. or. 4, 61 C) (f. ἠρδεύετο), allerdings ein seltsames Bild, – oder es ist ἱδρύετο zu lesen.

Schon die ersten Sätze der Homilie sind ganz basilianischer Stil. « Die Pfingstgnade », so hebt sie an, « die heute

die Zungen verteilte, befreit mich von der Besorgnis wegen der Armut meiner Zunge › (vgl. die Anfänge von or. 4. 6: τῆς ἡμετέρας ἐν λόγοις πενίας ... τὸ τοῦ λόγου πτωχόν; 16: λύω τῆς γλώττης τὸν φόβον; 19: αὔξει μοι τῆς γλώττης τὴν ἀγωνίαν); ‹ sie hat die Ungebildeten der Welt zu Erziehern bestellt, die Fischer erwählt zu Rednern, durch improvisierte Weisheit die Weisen der Welt beschämt › — drei gereimte Isocola, worin jedoch durch Umstellung des Prädikats im zweiten Glied die Konzinnität gemildert ist (Fenner, S. 51 f.). Dieser Eindruck verstärkt sich in dem Masse, wie die Lektüre der Homilie fortschreitet. Ueberall ist die Sprache gekünstelt und gespreizt, nicht natürlicher, spontaner Ausdruck des Gedankens, sondern den Gesetzen der Konzinnität unterworfen und der Klangwirkung dienstbar gemacht.

So hätte, um das erstbeste Beispiel anzuführen, col. 417 B der Vordersatz: « indem Jesus die menschliche Natur annahm », gewiss genügt; aber die Konzinnität verlangte ein paralleles Glied, also: « und eine den Menschen artverwandte Natur anlegte ». Von den zahlreich in die Rede eingestreuten Paronomasien nur ein Beispiel: « Die das Grab versiegelten, sollen als τῶν ἐξ οὐρανοῦ θεαμάτων (statt θαυμάτων) θεαταί dastehen » (420 C D). Die wohl am kunstvollsten aufgebaute Periode von gereimten Isocola steht 421 A B im Anschluss an eine Exklamation; sie umfasst zehn Glieder und klingt, wie so oft, in einem längeren Gliede volltönend aus ὅσον... ἐπλατύνετο, τοσοῦτον... ἀντεπλούτει (Fenner, S. 70-72). Auch der ruhige Ausklang einer längeren Gedankenreihe im Piano kurzer und gereimter Isocola fehlt nicht: πίστις ἐδιδάσκετο — καὶ χάρις ἐθαυμάζετο — καὶ θεὸς ἐγνωρίζετο (421 C). Zur Wendung: « kommen wird nach mir τὸ κατ' ἐμὲ τὴν ἀξίαν ἐφάμιλλον » (417 C), vgl. or. 24 (285 A): τὸ τῆς τιμῆς ἐφάμιλλον, und or. 25 (297 A): τὸ τῆς οὐσίας ἐφάμιλλον, und zu dem gerade bei Basileios so häufigen, sonst auch aus einer Rede des Damaszeners belegten Bild einer ἀκρόπολις, von der der hl. Geist Besitz ergreift (421 C), vgl. die Anmerkung von Dausqueius zu or. 37, 398 (85).

Wenn somit unsere Pfingsthomilie unbedenklich als echtes Kind basilianischer Rhetorik angesehen werden kann und muss, obwohl nur eine Handschrift gegen zwei dafür zeugt, so beweist noch mehr das Schicksal einer anderen Pfingsthomilie — wir meinen die schon oben S. 14 angeführte Πυκνὰ-

Homilie des Proklos —, wie wenig ausschlaggebend bei Homilien oströmischer Provenienz für die Ermittlung des Autors die handschriftliche Beglaubigung ist. Sie hat neben den sachlichen und stilistischen Merkmalen nur accessorische Beweiskraft [1]. Eine vergleichende Zusammenstellung der beiden für denselben Autor « bezeugten » Homilien ist auch deshalb lehrreich, weil sie bei einer gewissen Aehnlichkeit der rhetorischen Aufmachung doch den tiefgehenden Unterschied der Predigtweise besonders deutlich sichtbar, ja fühlbar werden lässt, einen Unterschied, der zuletzt auf die verschiedene Geisteshaltung der beiden Homileten zurückzuführen ist. Der fromme Byzantiner wollte festliche Stimmung erwecken und erbauen, der eitle Isaurier vor allem glänzen. Auch in der Durchführung des Themas gehen sie völlig getrennte Wege, selbst an der einzigen Stelle, an der sie sich zu berühren scheinen, nämlich *P. gr.* 64, 421 B: μία μὲν λαμπὰς μυρίους ἀποτεκοῦσα πυρσούς, und *Procliana*, 101, Z. 6: ὅρα μοι δώδεκα λαμπάδας ἐξ ἑνὸς ἁπτομένας σπινθῆρος.

Jetzt bleibt noch die Frage zu beantworten übrig, ob die beiden oben S. 344 (*In Iob*) und 16 (*In Lazarum*) verzeichneten *Inedita*, für die handschriftliche Zeugnisse zu Gunsten unseres Homileten vorliegen, auch selbst sich als sein Eigentum ausweisen. Von beiden liegen mir photographische Abzüge je einer Handschrift vor; von der ersten, *In beatum Iob* (Ὥσπερ οἱ κατὰ γῆν βασιλεύοντες) aus dem cod. Vatican. gr. 1587 (a. 1389, Ehrhard II, 259), dessen Lesung allerdings durch viele Abkürzungen und Schreibfehler etwas erschwert ist. Auf die Beschaffung eines zweiten Textzeugen, des cod. 6 des Klosters τῶν Βλαταίων in Saloniki vom Ende des 9. Jahrhunderts (Ehrhard II, 245), der ebenfalls Basileios von S. als Verfasser angibt, musste natürlich verzichtet werden. Für eine Ausgabe der Homilie im Wortlaut müsste diese verhältnismässig alte Handschrift ja wohl die Grundlage abgeben; doch genügt für unseren Zweck, auf Grund des Textes den Verfasser festzustellen, der vatikanische vollkommen. Er bestätigt die in der Ueberschrift der beiden Codices enthaltenen Angaben durchaus.

(1) « Das handschriftliche Zeugnis wiegt bei Festpredigten der griechischen Väter des 4. Jahrhunderts federleicht ». P. Maas, *Das Kontakion, Byzantinische Zeitschr.* 1910 (19), S. 291.

Stil und Wortwahl ergeben in allem das gewohnte Bild; doch kommen rhythmische Isocolenreihen nur spärlich — an vier Stellen, davon zwei anaphorisch gebildet — vor, umso häufiger Gleichklänge (κτῆσιν — πίστιν, φύσεως — πίστεως, πάθεσιν ὥς βέλεσιν, παῖδας πενθῶν... ἐπόθει). Der Prediger wollte besonders durch lebhafte Schilderungen wirken, die bei dem Bericht über das jähe Ende der Kinder Jobs zur grausigen Kleinmalerei wird, ganz in der Weise der or. 37 über den bethlehemitischen Kindermord, wo ja auch die blutigen Körperteile nur so herumwirbeln (85, 393 D). Zu beachten sind die Anklänge an Homer (siehe Fenner, S. 15-18). Job ist der πολύτροπος ἀριστεύς,, wie in or. 41 (85, 472 A), Stephanus der πολύτλας. « Aus teuflischem Gewölk wird ein Schneegestöber von Unglücksfällen auf ihn losgelassen (συμφορῶν νιφάδας ἐκ διαβολικοῦ νέφους ἀφιεμένας), ein homerisches Bild, das auch in or. 15 (85, 201 A) auf Job angewendet wird (ᾧ τοσούτων συμφορῶν νιφάδας ἀφῆκεν ὁ διάβολος). Auch andere Bilder werden hier wiederholt. So hat schon das Exordium (s. oben) ein Gegenstück in or. 2 (Ὥσπερ οἱ τὰς τῶν βασιλέων ἀποβλέποντες εἰκόνας), auch in der Breite, womit beide Male der gewählte Vergleich (hier: Statue eines Kriegshelden — Job, dort: Kaiserbild – Mensch) durchgeführt wird. Gott hat den Job gleichsam als Bildsäule der Geduld (ὥσπερ ὑπομονῆς ἀνδριάντα στήσας — wiederholt!) aufgestellt, wie den Erzvater Abraham nach or. 7 (85, 105 A: σμήχει τῷ πειρασμῷ τὸν τῆς ὑπομονῆς ἀνδριάντα). Wie im Paradiese (or. 3, 53 D-56 A: ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοιχωρυχεῖν τὸν ἄνθρωπον ἄρχεται) verfährt der Versucher auch gegenüber Job (διὰ τῆς πλευρᾶς τοιχωρυχεῖν τὸν δίκαιον ἄρχεται), wobei unserem Homileten eine kleine Verwechslung mit der Frau des Tobias unterläuft (ἱστουργὸς ἡ βασιλὶς περιέρχομαι!). — Dem ständigen Sprachgebrauch des Basileios gehören die metaphorisch gebrauchten Zeitwörter an: στηλιτεύειν, πολιορκεῖν (« die Erstarrung des Körpers schnürte die Seele ein », vorher jedoch: νόσῳ ἡ στήλη τοῦ δικαίου ἐλύετο!), γεωργεῖν, πυροπολεῖν (vgl. 85, 464 A, 508 A, 521 A).

Die Anklänge an die Homilien 2, 3, 7 und 15 legen den Schluss nahe, dass unsere Homilie über Job im Zuge der Predigten über Personen des A. T. gehalten und unmittelbar hinter or. 7 (*In Abraham*) einzureihen ist; denn der Hinweis in or. 15 auf den προστάτης τῶν ἀνθλούντων Job und auf Joseph (or. 8) setzt doch wohl die Homilien über diese beiden « Denkmäler der Geduld » voraus. Dass Photius sie in seine Auswahl

von Meisterreden des Basileios von S. nicht aufnahm, wird schon aus dem vorstehend Mitgeteilten leicht erklärlich.

Auch für die Homilie *In Lazarum* (Τὴν ἐκκλησίαν θέατρον ἀγγέλων τε καὶ ἀνθρώπων), die, soviel ich sehe, nur im cod. Ottobon. gr. 14, fol. 65r-67r, (saec. X, Ehrhard I, 214) erhalten ist, zerstreut die Vornahme des Redetextes jedes Bedenken gegen ihre Abfassung durch Basileios von S., dem die Handschrift sie zuteilt. Wieder weisen schon die ersten Sätze auf den isaurischen Rhetor hin: Die Kirche ist eine Schaustätte (θέατρον), in der Christus von der unsichtbaren Natur sowohl wie von der sichtbaren gepriesen wird, eine « Schaustätte, wo die Herrenwunder zu anmutigen Gesängen fürs Gehör verwebt werden », eine Wendung, die den Epinikien des Dichters Pindaros entstammt und bei unserem Homileten auch sonst in allen möglichen Verbindungen vorkommt; so or. 2 (49 A): οἷον ὕφανε δρᾶμα... ὁ διάβολος, 17 (221 B): μῦθον, 28 (316 C): πολυτρόπους ἰδέας, 29 (328 D-329 A): δόλους, besonders 32 (349 D): « Areios und Eunomios... haben das Leiden Christi durch den Einschlag von Gottlosigkeit zu einer Frage — ὑπόθεσιν — verwebt ». In diesem Tenor geht es weiter: Am pneumatischen Theater haben auch die Evangelisten ihre Freude und so lehrt denn auch Johannes, indem er ausser anderem die Geschichte des Lazarus enthüllt, die Braut Christi, « wie der Tod, der nur auf das Herrschen bedacht war, lernen musste zu unterliegen », ein Gedanke, der in neun anaphorischen Isocolen variiert wird. Andere schon bekannte basilianische Gebilde sind die abschliessenden Isocola: καταλέγει τὸν τόπον — διηγεῖται τὸ γένος — τὰς ἀδελφὰς ὑπογράφει, mit der Abschwächung der Konzinnität durch wechselnde Stellung des Prädikats; ferner die gereimten Isocola: τάφος — νόσος, παρουσίαν — προθεσμίαν (fol. 65v), καλεῖσθω — ὁράσθω (fol. 66r) u. a. Auch zwei Wendungen erinnern an frühere Beobachtungen, das Paradoxon: τάφοι ζώντων γαστέρες ἐγένοντο (s. oben S. 355) und die etymologische Figur: ᾤμην ἔχειν ἐνέχυρον τὸ... (s. oben S. 348); ebenso der Umstand, dass in unserer Homilie der Evangelist seinen Bericht weiterführt μονονουχὶ λέγων. Auch die breit ausgeführte Klage des Todes, der seine Herrschaft erschüttert sieht, ist ein Gemeinplatz, den wohl Amphilochius von Ikonium in die Predigt eingeführt und Basileios von S. (und öfter noch Proklos) von ihm übernommen hat — so in

der Osterpredigt *P. gr.* 28, 1080 B —, da er ja die wirkungsvollsten Antithesen erlaubt. Inhaltlich bietet die in der Form erträgliche und ganz unpersönliche Homilie wenig Bemerkenswertes und bereichert das Porträt des Homileten Basileios von S. auch nicht um einen einzigen Zug.

Es bliebe nun noch ein drittes *Ineditum*, die Homilie *In Thomam apostolum* (Ὁ μὲν παλαιὸς τῶν ἀνθρώπων βίος μένων θανάτῳ κατάδικος) des cod. Parisin. gr. 1199 (n. 2), daraufhin zu untersuchen, ob Text und Ueberschrift in Einklang stehen. Leider war es zur Zeit nicht möglich, über die Ermittlung der Fundstelle hinaus in den Besitz eines photographischen Abzugs zu gelangen. Doch bildet der Umstand, dass für die im gleichen codex (als n. 5) stehende Andreashomilie dieser Einklang vorhanden ist, ein starkes Präjudiz für die Zuverlässigkeit des handschriftlichen Zeugnisses auch für die Thomashomilie.

III.

Zusammenfassende Rückschau.

So darf denn die bisher unsichere und schwankende Zahl der überkommenen Homilien des Basileios von S. unter Hinzurechnung der Thomashomilie des cod. Paris. gr. 1199 auf 49 veranschlagt werden und zwar auf 39 von insgesamt 41 des Basileiosbandes (85) der Migneschen Sammlung, 6 pseudoathanasianische und 4 weitere, von denen 3 noch ungedruckt sind. Die bislang vorliegenden Lieferungen — die dritte Lieferung des dritten Bandes konnte noch eingesehen werden — der Ehrhard'schen Forschungen über den handschriftlichen Bestand der homiletischen Literatur der griechischen Kirche machen es wenig wahrscheinlich, dass sie durch weitere Forschungen und Funde eine nennenswerte Steigerung erfahren werde. Zum Unterschied von Proklos, Amphilochius von I. und anderen Homileten ist Basileios von S. in der handschriftlichen Ueberlieferung seiner Homilien nur ausnahmsweise durch andere Namen verdrängt worden. Das sprachliche Gewand, in das er seine Homilien kleidete, hebt ja diese von allen anderen so deutlich ab, dass sie in der Masse der Spuria

nicht leicht verschwinden konnten. Ihrer glänzenden Form, die den gedanklichen Gehalt stark überwiegt, verdanken sie offenbar auch ihr Ansehen und weil der Name ihres Vertassers sonst des Glanzes entbehrte, konnte es auch dahin kommen, dass man die, im ganzen betrachtet, besten davon, zusammen mit einigen artverwandten des Proklos, dazu benutzte, um dem ohne Zweifel stark empfundenen Mangel an Homilien des grossen Athanasius abzuhelfen, dessen Name doch nicht gänzlich fehlen durfte, seitdem an die Stelle des Predigers der Vorleser getreten war.

Fragmente weiterer Homilien haben die Herausgeber den gedruckten nicht beigefügt, wie sie auch aus diesen keine Stelle verzeichnen, die von späteren Schriftstellern zitiert oder in Zitatensammlungen aufbewahrt worden ist. Auch in der bedeutendsten Zitatensammlung, der *Doctrina s. Patrum* (ed. Diekamp), ist sein Name nicht anzutreffen. Kein Wunder; denn der dogmatische Gehalt seiner Homilien ist gering und die Doktrin die landläufige der vorephesinischen Orthodoxie. Zudem war die persönliche Haltung des Basileios in den Kämpfen der nachephesinischen Zeit so schwächlich und sich widersprechend — 448 (Konstantinopel) *contra Eutychen*, 449 (Ephesus) pro, 451 (Chalcedon) contra —, dass er als gewichtiger Zeuge der orthodoxen Lehre später nicht füglich angerufen werden konnte. Man schätzte also zwar seine Homilien, schenkte aber der Person ihres Verfassers keine besondere Beachtung, zumal das persönliche Element darin nur stellenweise hervortritt und die meisten, ohne die Hörer zu befremden, auf jeder Kanzel sich vortragen liessen. So erklärt sich wohl ihr relativ grosser Bestand, der nicht einmal von Gregor von Nazianz (45), geschweige denn von Athanasius, Basileios von Kaisareia (24+8?), Cyrill von Alexandrien (22, zum Teil Fragmente) und Theodoret (11. Fragmente) erreicht wird (1), die doch alle unvergleichlich grössere Kirchenlichter waren.

Die Doktrin der basilianischen Homilien ist bereits von Batiffol zur Stützung seiner Nestorius-These (s. oben S. 354) und in der sich anschliessenden Diskussion herausgestellt worden. Bezüglich der « nestorianischen Terminologie », womit

(1) Nach Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III und IV.

ihre christologischen Darlegungen durchsetzt sind [1], die Menschheit des Gott Logos ist sein ναός (so or. 7, 112 B: πάσχει γὰρ ναὸς οἰκοῦντος θεοῦ; ferner or 22, 263 B, 265 D; or. 20 245 C: τὸν φορούμενον ναόν), seine στολή (or. 13, 180 C D, 25, 297 B), sein ἔνδυμα (or. 25, 297 B) — dürfte noch die Bemerkung angebracht sein, dass die Homilien, worin sie vorkommt, wohl alle der Presbyterzeit des Basileios angehören und somit vor der Zeit zurückliegen, wo sie als anstössig und dem Ephesinum widersprechend empfunden wurde. Von den Homilien, die er sicher oder doch wahrscheinlich als Bischof gehalten hat (or. 33-37, 40, 41 und die Mehrzahl der weiteren [9]), kann wohl nur or. 34 mit einer Stelle: « auch jetzt ärgert sich an Christus, wer... das Leiden des Fleisches dem das Fleisch tragenden Gott anheftet » (372 D), den Verdacht des Nestorianismus erregen. Doch liegt auch hier Basileios jedes bewusste Eintreten für die Lehre des gestürzten Patriarchen fern, weil sein Vorwurf sich gegen den Theopaschismus mancher Apollinaristen richtet [2]. Diese sind denn auch neben Areios und Eunomios die einzigen Häretiker, die er bekämpft; nur einmal (or. 9, 137 A) werden diesen ausserdem noch die Pneumatomachen beigezählt. In dem wohl am stärksten beanstandeten Satze: διὰ ταύτην (τὴν φωνήν sc. der Schlange) Ἀπολλινάριος τὸν θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι νενόμικεν (or. 3, 57 B), ruht der Nachdruck auf γενέσθαι (= Gott sei zu einem Menschen geworden), als ob, wie es zuvor heisst, « das Göttliche (τὸ Θεῖον) (etwas) werden könne » (γενητόν), also veränderlich sei. Im selben Sinne erklärt er or. 9, 137 A: « andere haben sich in den Kopf gesetzt (ἐφαντάσθησαν), Gott werde Mensch, indem sie auf anderem Wege den Schöpfer zur Natur des Geschöpfes herabziehen, die Annahme des Fleisches als ein Werden (γένεσιν) des Annehmenden auffassen und die leidensunfähige Natur (τὴν ἀπαθῆ sc. φύσιν) zu menschlichen Leiden verurteilen ». Aus dieser Kampfstellung gegen apollinaristische Anschauungen ist denn auch die Stelle in or. 25, 297 B zu verstehen: « Nicht fürwahr wird mit dem Ungeschaffenen das Geschaffene κατ' οὐσίαν in eins verflochten noch die ungezeugte (ἀγέννητος) Wesenheit mit der erzeugten (γεννητῇ) κατὰ

[1] Siehe BARDENHEWER, a. a. O. IV, 302 f.
[2] Siehe J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, II⁸, 101 f.

φύσιν verbunden; ungeschaffen hat der Sohn das Geschöpf zum Tempel ». Den oben zitierten Sätzen würde allerdings der Gegensatz: ἀγένητος (ungewordene) οὐσία — γενητῇ (gewordenen) (οὐσίᾳ) besser entsprechen. Nicht etwa Kyrill von Alexandrien ist hier der bekämpfte Gegner, sondern der Theopaschismus, wie denn überhaupt in den Homilien des Basileios keine deutliche Spur einer Stellungnahme für oder gegen Nestorius zu finden ist. Seine Christologie ist ohne Zweifel antiochenisch und im Grunde nestorianisch, aber nicht ausgesprochen antiephesinisch. Bei einem Prediger des fünften Jahrhunderts mag es endlich auch auffallen, wenn er von Gott Vater und Sohn noch eine ὁμοιότης τῆς οὐσίας aussagt (or. 24, 280 C), während er sonst die ταυτότης τῆς οὐσίας betont (or. 25, 297 B, 32, 349 D). Das Attribut ὁμοούσιος (zu Πνεῦμα) steht nur in der feierlichen Doxologie der or. 40, der einzigen dieser Art.

Der hl. Mutter des Herrn geschieht in unseren Homilien nur ganz beiläufig Erwähnung, nämlich in or. 24 (281 D): « ich sah die jungfräuliche Mutter, die gnadenhaft, nicht naturhaft schwanger war », eine Stelle, die überdies wohl noch auf eine Vorlage, eine Homilie des Amphilochius von I. zurückzuführen ist und in der Predigt *In Assumptionem Domini* (*P. gr.* 28, 1096 B: « er bildet einen zweiten Adam... χοῦν ἐκ παρθένου δανεισάμενος). Diese Zurückhaltung hat schon deshalb nichts Befremdliches an sich, weil Seleukeia in der antiochenischen Einflussphäre lag; hatten doch die hervorragendsten Häupter der antiochenischen Schule, Diodor von Tarsos und Theodor von Mopsuestia, in der Nachbarschaft von Seleukeia Bischofssitze inne [1]. Und doch schreiben die Handschriften unserem Basileios und nur ihm, so scheint es (Ehrhard II, 200), die längste und frömmste Marienpredigt des fünften Jahrhunderts zu (or. 39), die sich ganz für den Ehrentitel θεοτόκος einsetzt! Wir haben sie ihrem wirklichen Verfasser, Proklos von Konstantinopel, wohl für immer zurückgegeben (s. ob. S. 334).

(1) Aus diesem Verhältnis erklärt sich schon zur Genüge die Beobachtung des Photios, der in den Reden des Basileios von den « Worten und Gedanken » des Chrysostomus, « besonders bezüglich der hl. Schrift viele Spuren » zu erkennen vermeinte (Biblioth. c. 168).

Es scheint uns aber auch kein Enkomium unseres Rhetors auf die von ihm in einer besonderen Schrift so gefeierte Schutzheilige seiner Bischofsstadt Seleukeia erhalten zu sein, ja die Erzmärtyrin Thekla wird in den 48 bzw. 49 Homilien an keiner einzigen Stelle auch nur erwähnt. Und doch wird er auch nach seinem ersten Versuch, den er dazu gemacht hatte, als er « noch keiner von denen war, die bei kirchlichen Versammlungen zu sprechen hatten » (Thekla II, mir. 27), — wohl auf einer Rednerbühne (δεικτήριον), die im Freien aufgeschlagen war — und der so grossen Beifall (θαῦμα πλεῖστον) gefunden hatte (ibid.), erst recht, nachdem er « des hieratischen Senates gewürdigt und ins Verzeichnis der Lehrer und Priester aufgenommen war », zur Feier ihres alljährlichen Festes (ἐτησία πανήγυρις) den Beitrag seiner Redekunst geleistet haben. Diesen blieb er umso weniger schuldig, als die Heilige ja « die Rede liebt (φιλόλογός ἐστιν) und an solchen rednerischen Lobpreisungen ihre Freude hat » ; hatte sie ihm doch nicht nur zu seinem ersten Erfolg wunderbar verholfen, sondern auch später noch häufig ihre Anerkennung bezeigt (ibid. 612 B-613 A). Es hätte gewiss einen besonderen Reiz, ein solches Enkomium mit seinen zwei Büchern über die Taten und Wunder der hl. Thekla zu vergleichen und dabei festzustellen, wieweit der Kanzelredner dem Literaten auf den bizarren Wegen gefolgt ist, die er in seiner Schrift eingeschlagen hat. Denn die hl. Thekla seines *Liber miraculorum*, dessen Abfassung sogar in die Zeit seiner bischöflichen Amtsführung anzusetzen ist (¹), hat mehr von einer heidnischen Göttin als von einer christlichen Heiligen an sich. Wie die Pallas Athene der homerischen Ilias fährt die παρθένος auf feurigem Wagen durch die Lüfte (581 A). Sie sitzt auf erhabenem, goldgetriebenem Throne, belohnt ihre frommen Verehrer und straft die Frevler, die ihren Zorn erregt haben (mir. 19 und Praefatio 565 B: « gegen alle, die sich versündigen und sie gegen sich aufbringen, κινεῖ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς ἀεὶ

(¹) Der Hinweis in mir. 13 (589 B), dass Dexianos, der Vorgänger des Basileios im bischöflichen Amte, « damals Bischof unseres Seleukeia war » und ebenso der Bericht des mir. 17 (593 B): « Aehnlichen Zorn und Tadel hat auch Dexianos (ὁ Δ.) einmal erfahren », lassen erkennen, dass dieser zur Zeit nicht mehr unter den Lebenden weilte.

καὶ ὀργήν). Das hat besonders der Kapaneus (!) Marianos, Metropolit von Tarsos, erfahren, der wegen eines Streites mit seinem Amtsbruder Dexianos von Seleukeia, dem Vorgänger des Basileios, — es kann sich dabei nur um die Kompetenz oder den Vorrang gehandelt haben — seiner Gemeinde die Beteiligung an ihrer πανήγυρις verboten hatte (mir. 13). Ein gewisser Kastor sieht sie im Traume « in grimmiger Haltung, Gang und Blick, in der ganzen Stadt umherlaufen und laute Klage über Marianos und seinen Frevel führen und Drohungen gegen ihn ausstossen » (589 C D). Die « furchtbare » Märtyrin hindert gewaltsam die Bestattung eines braven Laien in ihrem Tempel, damit nicht der « üble Geruch von Gräbern » hineingetragen werde (592 A-D). Umgekehrt darf Basileios selbst sich ihrer wiederholten Hulderweise rühmen (mir. 16 und 27). In diesen Berichten verrät sich seine Selbstgefälligkeit ebenso unverhohlen wie ihre Korrelate, sein Mangel an christlicher Nächstenliebe (mir. 25, 26 und besonders 13) und was mit den Schwächen seines Charakters in etwa versöhnen dürfte, an gesundem Urteil.

Jedenfalls ist der Verlust der Predigten des Basileios von S. zum Lobe der Erzmärtyrin Thekla und noch vieler anderer Homilien, die während seiner langjährigen Wirksamkeit auf dem Ambo — nach or. 37 bis in sein hohes Alter — entstanden sein müssen, ungleich leichter zu verschmerzen als manche andere Ausfälle der homiletischen Literatur der Ostkirche. Wenn man bedenkt, dass, um einen solchen Ausfall zu bezeichnen, von den Homilien, die den grossen Namen des hl. Athanasius tragen, mit voller Sicherheit keine einzige ihm zugesprochen werden kann, so muss man zugeben, dass die Nachwelt den homiletischen Nachlass des isaurischen Rhetors in treuere Obhut genommen hat, als sein literarischer Wert und der persönliche des Verfassers es eigentlich verdient haben. Wie Photios — und seine Schüler wohl mit ihm — an der Vorlesung von 15 (bzw. 16) seiner Homilien genug hatte, so würde eine noch kleinere Anzahl dazu ausreichen, um ein klares Urteil über die homiletische Leistung des Isauriers zu gewinnen. Und damit könnten wir uns bescheiden; denn die Ausbeute, die seine Homilien für die Zeitgeschichte und insbesondere für die Geschichte der dogmatischen Kämpfe und Entwicklungen seiner Epoche liefern, ist erstaunlich ge-

ring und ihr bibelexegetischer Gehalt ist zu wenig selbständig und originell, um die Forschung zu interessieren (1). Ja, je aufdringlicher die meisten dieser Homilien in das Prunkgewand tönender Rhetorik sich kleiden, desto mehr empfindet man ihren Mangel an wertvollem Gedankengut, worüber auch ein gewisser Esprit nicht hinwegtäuschen kann und vermisst man gerade das, wofür man formale Mängel gern in Kauf nehmen würde, das Gepräge einer bedeutenden Persönlichkeit. So aber fehlt dem Homileten Basileios von S. zum grossen Kanzelredner das erste Erfordernis.

B. MARX.

(1) Von Blössen, die Basileios sich gelegentlich bezüglich seiner Kenntnis der hl. Schrift gibt, seien folgende vermerkt: or. 25 (292 D): « Lukas, der Schüler des Petrus (*sic*), gibt die Unwissenheit des Petrus kund » und or. 34r (372 A): « Damals » — nämlich bei der Täuferfrage — « hatte sich nämlich vor kurzem (νεωστί) das Drama des Tanzes der Herodias (?) abgespielt. Der Täufer liegt im Gefängnis, aufbewahrt als Belohnung des zügellosen Mädchens; er konnte jeden Augenblick enthauptet werden » (vgl. Mt. 6, 21-28).

Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise?

On sait combien le problème de l'Eglise divino-humaine a passionné certains penseurs et théologiens russes dissidents. Selon Bielaiev, Jésus-Christ, en sa qualité de Chef, communique à l'Eglise, son Corps, les traits distinctifs de sa propre divino-humanité, qui s'incarnent pour ainsi dire en elle; Bielaiev y voit un effet de la charité divine et un aspect de la déification des hommes dans l'Eglise (1). Akvilonov voit dans l'Eglise la plénitude de la vie théandrique du Christ-Chef; dans les propriétés de l'Eglise — la continuation des propriétés de Jésus-Christ (2). « La société des croyants, écrit Malinovsky, le jour de la descente du Saint-Esprit devint l'Eglise au sens propre du mot, c. à d. une société surnaturelle divino-humaine, le Corps du Christ ». Et il développe longuement cette idée (3). Nous retrouvons les mêmes pensées, exposées d'ailleurs avec beaucoup plus de désinvolture théologique, dans les œuvres multiples de l'archiprêtre Serge Boulgakov. Mais c'est incontestablement Vladimir Soloviev, inspirateur sous ce rapport de Boulgakov, qui occupe la première place parmi les apôtres russes de la théandricité de l'Eglise. Ses fameuses « conférences sur la théandricité » fournissent ample matière pour le prouver. Pourtant, le principe en question est loin d'avoir toujours le même sens dans les différentes œuvres de Soloviev. Pendant longtemps il prêcha la réalisation de

(1) Любовь Божественная, Moscou, 1884, p. 392 ss.

(2) Церковь, S. Pétersbourg, 1894, passim; voyez aussi JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV. p. 292.

(3) Прав. Догм. Богословіе, Sergiev Possad, 1909, III, p. 481 ss.

l'idéal théandrique dans l'union de l'Orient, qui aspire au divin, avec l'Occident, plongé dans l'humain. Plus tard il écrira: « La vérité fondamentale, l'idée spécifique du christianisme c'est l'union parfaite du divin et de l'humain, accomplie individuellement dans le Christ et s'accomplissant socialement dans l'humanité chrétienne, où le divin est représenté par l'Eglise (concentrée dans le pontificat suprême) et l'humain par l'Etat... L'hérésie attaquait précisément l'unité parfaite du divin et de l'humain dans Jésus-Christ pour saper par la base le lien organique de l'Eglise avec l'Etat et pour attribuer à ce dernier une indépendance absolue » ([1]). Ailleurs encore, le divin c'est le royaume de Dieu dans les âmes, et l'humain — l'humanité tout entière, destinée à être divinisée par l'Eglise. Les disciples de Soloviev, tels que Berdiaiev, ont eu à cœur de prôner précisément cette dernière conception d'une Eglise de plus en plus spiritualisée ([2]). Ce n'est que vers la fin de sa vie que Soloviev se familiarisa tout-à-fait avec l'idée de l'Eglise divino-humaine dans sa constitution. Quoi qu'il en soit, c'est bien l'idéal théandrique qui amena Soloviev au sein de l'Eglise Catholique. Mais laissons à d'autres le soin d'étudier à fond le problème de la divino-humanité chez les penseurs pravoslaves et bornons-nous ici à constater le simple fait que cette question joua et continue à jouer un rôle très important dans le mouvement religieux russe moderne et dans les milieux non-russes qui subissent son influence. Elle ne saurait par conséquent être évitée dans le travail unioniste de rapprochement théologique entre pravoslaves et catholiques. Tâchons plutôt de répondre brièvement à la question: il y a-t-il une conception catholique de la divino-humanité de l'Eglise?

Voyons d'abord ce qu'enseigne l'Eglise elle-même en cette matière. C'est Léon XIII qui nous le dira. Dans sa célèbre encyclique *Satis cognitùm* ([3]), il range la divino-humanité de l'Eglise, sans employer le terme reçu en théologie orientale

([1]) *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris, Stock, 1922, p. XXV.

([2]) On trouvera un bon resumé de la conception que Berdiaiev se fait de l'Eglise divino-humaine dans le livre du R. P. Schultze, *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew*, Rome, 1938, p. 99 ss.

([3]) *Acta S. Sedis*, vol. XXVIII, pp. 710-713.

dissidente, parmi les principes fondamentaux de l'ecclésiologie unioniste. « *Sicut* Christus, lisons-nous dans cette encyclique, *caput et exemplar*, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiniani ac Nestoriani faciunt; vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; *sic corpus eius mysticum* non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propria ipsarum ratio ac natura efflorescit... Istam igitur et visibilium et invisibilium coniunctionem rerum, quia naturalis atque insita in Ecclesia nutu divino inest, tamdiu permanere necesse est, quamdiu ipsa permansura Ecclesia... *His velut fundamentis utendum veritatem quaerenti*... Illud accedit quod Ecclesiam Filius Dei mysticum corpus suum decrevit fore, quocum ipse velut caput coniungeretur, ad similitudinem corporis humani quod suscepit: cui quidem naturali conglutinatione inhaeret naturale caput. Sicut igitur mortale corpus sibi sumpsit unicum, quod obtulit ad cruciatus et necem, ut liberationis humanae pretium exsolveret, sic pariter unum habet corpus mysticum, in quo et cuius ipsius opera facit sanctitatis salutisque aeternae homines compotes... ». Par conséquent: *a*) l'Eglise a Jésus-Christ pour cause exemplaire, en particulier quant à l'union des deux natures, divine et humaine; *b*) cette similitude est perpétuelle, elle est inséparable de la véritable Eglise, elle en est un trait distinctif; *c*) le Corps mystique doit être une société humaine parfaite et unique, comme le corps physique de Jésus-Christ fut parfait et unique; *d*) l'Eglise est l'union parfaite des « parties visibles » et des « dons surnaturels », les premières et les seconds lui sont essentiels; *e*) le reflet de la divino-humanité de Jésus-Christ dans l'Eglise est de nature à ramener les dissidents au sein de l'Eglise véritable. Remarquons encore que Léon XIII rattache étroitement la ressemblance entre l'Eglise et Jésus-Christ au dogme du Christ-Chef. Comme nous le verrons plus loin, ceci est d'une extrême importance pour éviter des interprétations arbitraires de la formule « divino-humanité de l'Eglise », théologiquement inadmissibles et par le fait même compromettantes dans le travail unioniste.

La doctrine de la divino-humanité de l'Eglise, dont le thème fondamental est si nettement précisé dans l'encyclique *Satis cognitum*, n'est pas une innovation en théologie. Implicitement elle est contenue dans la plupart des métaphores évangéliques concernant l'Eglise, dans les expressions dont se sert à ce propos l'Apôtre S. Paul et dans de nombreuses considérations des Pères sur l'union intime qui rattache l'Eglise à l'Homme-Dieu. Pour S. Athanase, Jésus-Christ a son « image et figure » dans l'Eglise (1). En résumant l'enseignement de S. Jean Chrysostome sur le dogme du Christ-Chef, le R. P. Tromp écrit: « Verbum naturam humanam, naturam corporis Ecclesiae assumpsit... ' Caelorum corpus non accepit, sed Ecclesiae carnem accepit '... Non solum autem Verbum descendit de caelis, ut formam servi accipiens, corpori Ecclesiae conforme fieret, sed etiam ut Ecclesiam conformaret sibi. Duo fecit Christus maxima: ipse ad extremam venit humilitatem et hominem exaltavit ad culmen altitudinis. Illa autem exaltatio in eo consistit, quod fideles omnes et ipsa Ecclesia eandem formam accipiunt ac caro Christi, participes fiunt vitae divinae, et consequenter Christum archetypum perfecte in sese exprimunt... Tota Ecclesia, sicut ipse Christus facta *theandros*, fit divinitatis habitaculum corporaliter. Sicut enim in Christo, cum in ipso Deus inhabitet, habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, sic Ecclesia quoque, cum Christus omnia impleat in omnibus, Christo conformis facta et corporaliter in eo tamquam corpus in capite quiescens, eius divinitate repletur... Eiusdem substantiae est caput et corpus... » (2). Cette doctrine, S. Jean Chrysostome l'a reçue des premiers écrivains ecclésiastiques. L'unité de l'Eglise « a, ainsi qu'Ignace le dit souvent, les mêmes aspects, corporel et spirituel, qui se trouvent dans le Sauveur; en elle comme en lui, ces aspects sont étroitement unis; plus encore, ils ne sont, en elle que le prolongement de ce qu'ils sont en lui » (3). Pour Irénée aussi, l'Eglise est le Christ continué; elle a, comme Jésus-Christ, un

(1) *Contra Arianos* II, 80.

(2) S. Tromp, *De Corpore Christi Mystico ad mentem S. Ioannis Chrysostomi*, Romae, Univ. Gregoriana, 1933, p. 8 ss.

(3) E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 1933, t. I, p. 237.

aspect visible et un aspect spirituel ou invisible avec parfaite unité des deux [1].

Avec Augustin commence à dominer en ecclésiologie une tendance, d'origine néo-platonicienne, qui appuie tellement sur la charité et la grâce travaillant le genre humain que le rôle capital de l'unité visible et juridique de l'Eglise est jusqu'à un certain point déprécié, dissocié par rapport à l'ensemble de l'économie de l'Incarnation; la conception théandrique de l'Eglise, basée sur la doctrine paulinienne du *corpus Christi*, devait nécessairement en souffrir. S. Paul n'emploie pas toujours l'expression « corps du Christ » dans le même sens, mais l'idée qui prédomine chez lui est celle de l'unité surnaturelle et naturelle des fonctions sociales et organiques, dont le tout constitue une société humaine, un « corps » sanctifié par la grâce et entièrement orienté vers le monde céleste. Pour Augustin le corps-Eglise est surtout « tout le peuple des saints » [2]. Certes, il enseigne que l'unité visible est nécessaire, que l'obéissance à la hiérarchie légitime est l'unique voie de salut, mais ces deux aspects ne se compénètrent pas suffisamment chez le « docteur de la grâce ». Et c'est peut-être la cause principale de ce que, durant des siècles, la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise n'eut pas cet épanouissement que la façon des premiers Pères de concevoir l'Eglise aurait pu faire présager. Cela n'enlève rien d'ailleurs à l'immortel mérite de S. Augustin, celui d'avoir créé la théologie de la grâce qui unit les cœurs dans la cité de Dieu [3].

C'est à S. Thomas que revient l'honneur du « retour à S. Paul » et de l'orientation plus synthétique en ecclésiologie. Comme on le sait, il n'a pas composé un traité « de Ecclesia »; ses considérations sur le Christ-Chef sont d'ordre christologique. Néanmoins, ses profondes investigations sur le caractère « instrumental » de la nature humaine de Jésus-Christ et sur la causalité des sacrements permettent d'établir la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise sur des bases théolo-

[1] *A. H.*, I, 10, 2; III, 12, 7; III, 24, 1; IV, 36, 7, etc.

[2] *In ps. XC*, sermo II; PL XXXVII, 1159.

[3] Il y a beaucoup de vrai dans l'analyse, par ailleurs quelque peu tendancieuse, que le R. P. Koster fait de l'ecclésiologie augustinienne: *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn, 1940, chap. 1.

giques très solides. D'ailleurs, chez S. Thomas lui-même on trouvera plus d'un passage pouvant être considéré comme une ébauche de cette doctrine. Voici un exemple: « Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo; ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur, secundum autem quod est Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem » [1]. D'ici au principe établi par Léon XIII il n'y a qu'un pas. En commentant l'épître aux Ephésiens (IV, 13), S. THOMAS enseigne: « Corpus Christi verum est exemplar corporis mystici... Perficitur etiam corpus Christi mysticum spirituali perfectione ad similitudinem corporis Christi veri ». Il s'agit du corps vivant de Jésus-Christ, dont l'âme est sanctifiée par la grâce d'union. Ailleurs, par exemple, *Super I Cor.* XI, 3, le saint Docteur insiste sur la conformité de nature: « In capite invenitur conformitas naturae ad caetera membra »; ce qui vaut des membres vaut à plus forte raison de toute l'Eglise.

Il y aurait, croyons nous, d'intéressantes constatations à faire sur les vicissitudes de la « divino-humanité » en ecclésiologie durant les siècles subséquents. Mais nous ne faisons pas de l'histoire, c'est l'état actuel de l'ecclésiologie qui nous

[1] *S. c. Gentes*, IV, 74. — GRABMANN écrit à propos des principes ecclésiologiques de S. Thomas: « Insofern Christus gleichsam univokes Prinzip ist, gilt von ihm rücksichtlich der Kirche der Scholastische Grundsatz: *omne agens agit sibi simile.* Die Kirche, Christi Werk, trägt deswegen notwendig an sich den Stempel des Gottmenschen, sie ist sein Ebenbild. Christus ist seiner menschlichen Natur nach sichtbar, auch seiner heiligen Kirche eignet das Merkmal der Sichtbarkeit. Das sakramentale Leben der Kirche, diese geheimnisvolle Synthese von Gnade und Natur, vom Himmlischen und Irdischen, ist gleichsam der Abglanz der persönlichen Einigung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo. Auch der heiligste wirkliche Leib Jesu Christi ist Vorbild des mystischen Leibes Jesu Christi, der Kirche, wie der Hl. Thomas es also ausspricht: '*Ipsum corpus Christi verum praesignat corpus mysticum*' (III *Sent. dist.* 12, q. 3, a. 1) ». Au fond, dans la question de la divino-humanité de l'Eglise c'est surtout de cela qu'il s'agit. (Martin GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk,* Regensburg, 1903, p. 220).

intéresse dans cet article. Passons donc directement au XIX[e] et au XX[e] siècles.

Commençons par écouter une voix qui se fait entendre « extra chorum ». C'est celle du P. Clément Schrader. Selon lui, la « société chrétienne » doit être analogique par rapport à la divino-humanité de Jésus-Christ. Il établit un parallélisme entre les hérésies christologiques des premiers siècles et les erreurs des siècles suivants sur les rapports entre l'Eglise (principe divin) et l'Etat (principe humain). On aurait pu croire qu'il a emprunté les détails de sa thèse à Vladimir Soloviev qui développe la même doctrine dans *La Russie et l'Eglise universelle ;* mais Schrader écrivait un quart de siècle avant Soloviev, son livre est de 1862 (1). Les constatations de nos deux auteurs sont en partie très justes et profondes, mais elles ne concernent pas la divino-humanité intrinsèque de l'Eglise. Un tel déplacement des conséquences sociales de l'Incarnation ne peut qu'éclipser la splendeur avec laquelle la divino-humanité de Notre-Seigneur se reflète dans l'essence même de l'Eglise, abstraction faite de ses relations avec les sociétés civiles.

Parmi les théologiens qui ont suivi de près les premiers Pères dans leurs considérations sur la nature de l'Eglise, Möhler occupe une des meilleures places. Après s'être laissé entraîner dans un spiritualisme ecclésiologique trop unilatéral de son *Einheit in der Kirche*, Möhler, grâce à une étude plus approfondie des Pères, arriva à une synthèse ecclésiologique plus saine et plus profonde, dont l'expression durable fut sa remarquable *Symbolik.* Citons le passage qui a rapport à la question que nous étudions. « Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menschwerdung des göttlichen Wortes... Indem nun aber das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äusserlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen... Hatte sich die Gottheit in Christo in gewöhnlicher menschlicher Weise thätig erwiesen, so war damit die Form, in welcher sein Werk fortgesetzt werden

(1) Clemens Schrader S. J., *De Unitate Romana,* Herder, 1862, p. 42.

sollte, gleichfalls bezeichnet... Wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch Beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungetheilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von Beiden. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in ungeschiedener Weise, so dass das Göttliche nicht von dem Menschlichen, und dieses nicht von jenem getrennt werden mag. Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädicate: ist das Göttliche, der lebendige Christus und sein Geist in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert; das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen. Daher begreifen wir, wie Menschen so Grosses, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut werden konnte » [1]. Comme on le voit, Möhler fait bien ressortir: *a*) le fondement christologique de la divino-humanité de l'Eglise; *b*) l'inséparabilité et l'unité des éléments divin et humain dans l'Eglise de l'Incarné; *c*) la raison pour laquelle l'Eglise doit être pleinement humaine (Ganzheit), intégralement « société parfaite » et institution juridique; *d*) la raison d'être d'un tribunal ecclésiastique humain infaillible. Ce qui manque néanmoins chez Möhler, comme d'ailleurs chez la plupart de ceux qui ont parlé de la divino-humanité de l'Eglise, c'est l'indication du rapport qui existe entre les postulats ecclésiologiques de l'Incarnation et le fait que Notre Seigneur a librement et positivement institué son Eglise, ainsi que la mise en garde contre les applications et interprétations erronées de la divino-humanité de l'Eglise.

Le Card. Franzelin consacre à la question que nous étudions, la thèse XIXe de ses « Theses de Ecclesia Christi ». Voici l'énoncé de cette thèse: « Ad Verbum incarnatum tamquam ad suum exemplar Ecclesia secundum elementum visi-

(1) *Symbolik*, Regensburg, 1924, pp. 332-333. — Voyez aussi K. Eschweiler, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930, pp. 136-139.

bile et invisibile expressa intelligitur. Quae quidem Ecclesiae conformatio cum Christo spectanda est tum in eius constitutione generatim, tum in eius muneribus et sacramentis, ac denique in eius glorificatione tam inchoata quam consummata » ([1]).

Selon Franzelin, l'Eglise est constituée semblable à son Chef sous un triple rapport: quant à sa constitution générale, quant à la hiérarchie et les sacrements, quant à son état de glorification.

En s'appuyant sur Col. I, 15-20, le docte cardinal propose l'argument suivant: « Finem incarnationis eum fuisse constat, ut genus humanum repararetur. Haec autem restauratio ita effecta est, ut Deus Verbum incarnatum naturam lapsam... sibi formaret in Ecclesiam ad imaginem et similitudinem suam sicut ad imaginem et similitudinem Dei Verbi, primogeniti omnis creaturae, secundum naturalia et supernaturalia primitus condita est natura humana ». En transformant et en « élevant » l'humanité, l'Homme-Dieu constitua une Eglise « sibi homogeneam tamquam corpus in capite »; la preuve s'en trouve dans les textes bien connus: I Cor. XII, 27 (membra de membro); Io. XII, 24 (granum frumenti); Io. XV, 5 (vitis-palmites); Eph. V, 30 (de carne eius). Si les chrétiens doivent être « conformes imaginis Filii », à plus forte raison l'Eglise doit-elle l'être. Franzelin complète et confirme la portée de ces textes par la considération suivante: « Christus est Dei Patris 'splendor gloriae et figura substantiae eius'; analogice Ecclesia dici potest splendor gloriae Iesu Christi et figura substantiae eius, non generatione, sed analoga participatione ».

Pour ce qui est de la constitution de l'Eglise, notre auteur écrit: « Intelligitur Ecclesia tamquam imago fundatoris et capitis sui Christi in intima sua constitutione, qua ad similitudinem Verbi incarnati expressa est. Sicut Christus est Deus homo, Verbum caro, ita corpus eius Ecclesia in suis membris, in sua hierarchia, in suis sacramentis ac institutis constat duplici elemento, elemento per se humano ac visibili externo atque elemento divino et invisibili interno, quo humanum informatur et elevatur atque ita formaliter constituitur ecclesia-

([1]) *Theses de Ecclesia Christi*, editio altera, Romae, 1907, pp. 311 ss.

sticum. Ideoque utriusque elementi humani ac divini coniunctione et singulae veluti partes Ecclesiae constituuntur et ex his omnibus tota Ecclesia consistit humano-divina. Spiritus Sancti dona sunt in ipsa, ut ita dicamus, velut incarnata ». L'Eglise est un corps et un esprit, comme le dit l'Apôtre lui-même (Eph. IV, 4).

L'Eglise est divino-humaine non seulement dans son ensemble, mais aussi dans tous ses facteurs essentiels, la hiérarchie et les sacrements en particulier. Dans le corps mystique du Christ, la hiérarchie, unique et unifiante, avec la plénitude de ses degrés de subordination, est organiquement nécessaire; par le moyen de la hiérarchie, ainsi que des autres « ministrationes et operationes », l'Esprit Saint édifie le corps du Christ. L'auteur le prouve sans peine par les textes classiques de l'ecclésiologie paulinienne. Il en conclut: « Sicut igitur Christus est veritas et unus magister veritatis, sicut data est ei omnis potestas in coelo et in terra, sicut est sacerdos in aeternum sui proprii ordinis quia est Verbum incarnatum: ita in hierarchia quae ut imago ad exemplar Christum expressa est atque ut participatio a Christo fonte dimanat, magisterium est veritatis, imperium salutis, sacerdotium consecrationis et sanctificationis, quia humanum et visibile compenetratur charismate divino et invisibili Spiritus veritatis, virtutis, sanctificationis »; et il ajoute en note: « Spiritus... in singulis operatur sanctificationem potestatis, quae neque a gratia sanctificante neque a cooperatione pendet ». La hiérarchie sert donc avant tout à édifier et à sanctifier le corps du Christ, évidemment comme cause instrumentale.

Notre auteur, en se basant sur la doctrine des Pères, démontre aussi que Jésus-Christ est la cause exemplaire des sacrements, éminemment divino-humains; naturellement, c'est l'Eucharistie qui attire surtout son attention: « Si haec divini et terreni, invisibilis et visibilis elementi coniunctio in ceteris sacramentis refert imaginem institutoris Verbi incarnati, multo plenior est similitudo et perennis repraesentatio incarnationis in sacramento sacramentorum, in sanctissima inquam Eucharistia », et après avoir signalé plusieurs traits de ressemblance, il conclut: « Ex his omnibus intelligimus, quomodo Ecclesia ab hoc sacrificio et sacramento eucharistico velut a corde et centro totius vitae suae participet in seipsa coniunctionem ac

compenetrationem humani et divini, dum natura per gratiam, terrena per coelestia, visibilia per invisibilia informantur, sanctificantur et clarificantur ».

Très précieux est, dans la doctrine de Franzelin, le point suivant: « Quemadmodum Christus Ecclesiam suam militantem et laborantem in terris constituit imaginem sui, ut ipse vivebat et patiebatur in vita sua mortali: ita Ecclesia glorificata est imago et expressio Christi capitis glorificati; Christi resurrectio et gloria est forma exemplaris et causa, a qua participat Ecclesia resurrectionem et gloriam ». C'est pour avoir perdu de vue ce corollaire du principe théandrique en ecclésiologie, que des théologiens dissidents modernes, et même quelques théologiens catholiques, en sont venus à vouloir déterminer la nature de l'Eglise militante par son assimilation au Christ ressuscité et glorifié. En partant de cette assimilation désaxée, contraire à l'économie de l'Incarnation, on risque de glisser dans l'ecclésiologie protestante.

Franzelin est, semble-t-il, celui qui a le mieux expliqué ce qu'est la divino-humanité de l'Eglise; il en a bien indiqué le fondement scriptural et patristique; il est un des rares théologiens qui ont mis en relief la divino-humanité non seulement de la constitution de l'Eglise, mais aussi de ses facteurs primordiaux.

Scheeben s'en tient aussi à la même doctrine [1]. Très significatif est déjà le titre de son « Septième livre », comprenant la doctrine de l'Eglise et de ses sacrements: « Die fortdauernde Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus ». L'Eglise tient tout de son Chef et Fondateur. Jésus-Christ est la cause exemplaire de l'Eglise qui, de son côté, est le « reflet » de son Chef. Scheeben suit Franzelin: « Gleichwie der Gottmensch aus zwei Naturen besteht, so ist auch seine Kirche eine göttlich-menschliche Anstalt und besteht aus einem zweifachen Elemente, einem menschlichen, äussern, sichtbaren und einem göttlichen, innern, unsichtbaren; in ihr sind die Gnaden und Gaben des Heiligen

[1] *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Neudruck von 1933, Band IV, Buch 7.

Geistes sozusagen Fleisch geworden, in ihr gelangt das Göttliche und Unsichtbare zur sichtbaren Erscheinung... Wie Christus, so hat auch die Kirche gottmenschliche Aemter und vollzieht gleich ihm gottmenschliche Functionen. Nach dem Vorbilde Christi und abgeleitet von ihm als der Quelle besteht in der Kirche ein Lehramt zur Verkündigung der Wahrheit, ein Priesteramt zur Gnadenspendung und ein Hirtenamt zur Heilsführung... » (p. 304). Scheeben voit dans la Sainte Eucharistie l' expression la plus sublime de la divino-humanité de l'Eglise. Le grand théologien allemand a aussi le mérite indubitable de souligner fortement l'unité des éléments divin et humain dans l'Eglise, de marquer combien absurde est la conception d'une « double Eglise ». « Gleichwie in dem wirklichen Christus Göttliches und Menschliches, mögen sie auch noch so sehr zu unterscheiden sein, zur substantiellen Einheit verbunden sind, so ist auch in dem mystischen Christus beides in ungetheilter Ganzheit vereinigt. Die Kirche, Christi mystischer Leib und bleibende Erscheinung, hat ausser der menschlichen Seite in untrennbarer Weise auch eine göttliche, insofern Christus selbst und sein Geist immer unsichtbar in ihr lebt und wirkt, Wahrheit und Gnade in die Herzen senkt und die verborgene Wurzel und den innersten Lebensgrund der mit der Kirche gegebenen äussern Darstellung der christlichen Religion bildet » (p. 283).

D'Herbigny [1] dans ses « Theologica de Ecclesia » revient à plusieurs reprises sur la question de la divino-humanité de l'Eglise sans néanmoins construire tout un développement systématique comme Franzelin. Citons les passages les plus marquants de son ouvrage. « Christi sponsa et imago et societas electa debet ad eius imitationem manifestare divinum per humana, seu theandrismum in seipsa revelare » (I, p. 108). « Ecclesia... organismum quidem humanum prae se fert, in quo humanae infirmitates non desunt. Sed consideranti attentius activitas vere theandrica manifestatur... « (I, p. 112). « Vi nominis (corpus mysticum) significatur non invisibilitas corporis seu Ecclesiae, sed eminentia supernaturalis principii unientis et vivificativi, quo Ecclesia simpliciter dicitur

[1] *Theologica de Ecclesia,* Parisiis. Beauchesne, Editio tertia.

et est Christus, corpus et plenitudo eius. Inde etiam illustratur theandrismus ecclesiasticae societatis » (I, p. 119). « Ecclesia iure dicitur, sub Christo theandrico, et ipsa theandrica. Capitis enim vitam corpus participat: in ipso eliciuntur operationes, quae sunt simul Dei et hominis, divinae et humanae, i. e. theandricae. Sed titulo plane diverso. Unio enim hypostatica Dei et hominis in capite Ecclesiae Christo, per aliquam solum umbram seu analogiam producit sui imitationem in corpore, nempe per assimilationem adoptivam (I Io. III, 2). Per Ecclesiam spiritus Dei manifestat historicam sui in mundo activitatem, cum ipse in ea vivat (II Cor. VI, 16): quae unio, hypostaticae absolute inferior, naturam tamen humanam simpliciter transcendit » (I, p. 166). Ce passage montre bien avec quelle prudence il faut procéder en précisant la divino-humanité de l'Eglise; le principe de similitude entre le Christ et son Eglise ne suffit pas, il faut toujours le compléter et en orienter l'application par les dogmes fondamentaux de la christologie. Dans un autre passage d'Herbigny fait une bonne remarque: « Ipsum corpus sociale et visibile dicitur mysticum quia rem absconditam significat, non quamlibet, sed ordinis divini: theandrismum nempe extendi, per societatem ecclesiasticam, ad illos ipsos qui, licet natura mere homines, Christo coniunguntur libere: quotquot autem receperunt... » (II, pagina 270). L'Eglise communique donc la « théandricité » a ses enfants.

On connaît le remarquable ouvrage du P. Sertillanges « L'Eglise » [1]. L'illustre théologien de l'Institut Catholique de Paris n'y traite pas *ex professo* la question qui nous préoccupe. Mais nous croyons pouvoir affirmer sans exagération que ces deux volumes sont inspirés par l'idée de la divino-humanité du « Christ collectif ». D'ailleurs nombreux sont les passages où l'auteur de « L'Eglise » parle de cette idée explicitement et avec une vigueur qui peut paraître excessive; en voici quelques-uns.

« L'homme est un être initié... Il faudra donc qu'il existe un milieu humano-divin; une organisation de la grâce capable d'infuser la grâce par une sorte de génération spirituelle, sous

[1] *L'Eglise*, Paris, Gabalda, 1917, tomes I et II.

toutes les formes qu'elle doit revêtir en nous » (I, p. 75). « Le Sauveur sera continué dans le monde tel qu'il est : Dieu et homme. En tant que l'Eglise sera visible, et composée d'hommes, et fonctionnant selon un mode humain, l'Eglise sera humaine ; en tant qu'elle sera animée de l'Esprit de son Christ diffusé en elle, l'Eglise sera divine. En Jésus-Christ, Dieu s'est fait homme et un homme est Dieu : dans l'Eglise, sous une forme participée et cette fois collective. Dieu sera humanité et l'humanité Dieu » (I, p. 86). Retenons-le bien : la divino-humanité de l'Eglise n'est pas quelque chose d'autonome ou de parallèle par rapport à celle de Jésus-Christ : elle en est une continuation dans le plan social, une « forme participée » ; c'est capital, sinon on verse dans l'hérésie. « Plusieurs (docteurs catholiques)... appellent l'Eglise une incarnation permanente du Fils de Dieu, pour dire qu'elle prolonge le Sauveur sous forme sensible et qu'elle l'épanouit dans le social... » (I, p. 90). « Ainsi, l'essence divine et humaine de l'Eglise : son caractère de Christ socialisé, de Dieu donné à l'homme par l'Esprit Saint en la forme de l'homme, qui est sociale, et d'homme uni à Dieu par le même Esprit en la même forme et en vue des mêmes destinées : cette essence de l'Eglise nous expliquera tout. Elle nous explique d'abord son unité... De Dieu et de l'homme, en elle (l'Eglise), une unité nouvelle surgit : celle de l'organisme humano-divin dont le Saint-Esprit est l'âme et dont tous les humains qui y consentent forment le corps... L'union du Christ à Dieu est personnelle, par l'incarnation ; notre union entre nous et avec le Christ doit être sociale, en tant qu'incarnation continuée » (I, p. 91-93). Comme l'unité de l'Eglise, sa sainteté tient aussi à sa humano-divinité : « Nous regardons l'Eglise en elle-même, et puisque notre Eglise, grâce à l'esprit du Christ qui la travaille, est une synthèse du divin et de l'humain dans la forme sociale, comment ce composé ne serait-il pas saint et sanctifiant...? » (I, p. 106). L'Eglise est un « composé humano-divin » (I, p. 168). « L'Eglise... établie par son Christ dans la perfection de son essence humano-divine et prête à la défendre contre toutes les déviations qui tendraient à la mutiler..., doit maintenant porter ses efforts vers la perfection de son développement » (I, p. 170). L'Eglise se developpe comme son Chef : « L'Eglise, c'est Jésus-Christ continué : c'est l'incarnation poursuivie

jusqu'à nous sous la forme sociale. Si donc Jésus croissait en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes, son Eglise doit croître aussi en sagesse, en même temps qu'en âge, devant Dieu et devant les hommes. L'incarnation sociale que réalise l'Esprit de Dieu vivant dans l'Eglise est parfaite en un sens, et toujours perfectible dans l'autre » (ibid.). Pas de dogme possible sans « société humano-divine », sans « incarnation continuée » : « La vie religieuse doit s'incarner dans un organisme collectif qui pensera sa religion, qui la justifiera par des croyances » (I, p. 177). Le distingué académicien, conformément aux principes de S. Thomas, rattache l'humano-divinité de l'Eglise à celle des sacrements. « L'Eglise c'est le Christ socialisé, le chrétien collectif, le sacrement devenu corps social pour donner Dieu et pour amener à Dieu » (II, p. 30). L'hérésie, étant un crime contre l'humano-divinité de l'Eglise, est une blessure faite à l'incarnation : « ... c'est se faire déicide, puisque, mettant en pièces l'organisme humano-divin, on ne tue pas moins le Dieu donné que l'homme qui en vivait. On le désincarne, si je puis ainsi dire... » (II, p. 123); l'hérésie ou le schisme c'est un péché collectif contre le Christ collectif. L'humano-divinité de l'Eglise est essentiellement intégrale : « Nous avons défini l'Eglise une synthèse de l'homme et de Dieu, par le Christ et par l'Esprit du Christ, en vue des destinées surnaturelles. Or, une synthèse de l'homme et de Dieu doit comprendre tout l'homme, comme elle comprend tout Dieu » (II, p. 144). C'est toujours le même principe fondamental qui détermine aussi l'organisation de l'Eglise : « L'Eglise, corps humano-divin par le Christ, incluant Dieu en soi, doit participer à cette divine organisation qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit le modèle de toute vie, l'Ordre suprême, le cas idéal... de l'unité dans la multiplicité organique... Cette compénétration de l'ordre divin et du corps social humano-divin invitait saint Cyprien à définir l'Eglise : de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata » (II, pages 235, 236).

Nous retrouvons les mêmes idées aussi dans d'autres livres ou articles du P. Sertillanges [1].

[1] Par ex., *Le Miracle de l'Eglise*, Paris, éd. Spes, 1933.

Voici une page d'un auteur qui pareillement a bien compris la portée ecclésiologique de la théandricité: CARL FECKES [1]. « ... Kirche im Sinne einer sichtbar-unsichtbaren Christusgemeinschaft ist eine innere Notwendigkeit. Wir fordern sie als sichtbar-unsichtbare Gemeinschaft, weil nur so der Leib dem Haupte entspricht, nur so die Incarnation als sichtbare Verkörperung des unsichtbaren Gottessohnes in konsequenter Weise fortgesetzt wird; ganz abgesehen davon, dass auch die Natur des Menschen es so verlangt » (p. 122). Et encore: « Grundlegend ist aber die Kirche darin Nachbild Christi, dass seine Gottmenschheit, d. h. die geheimnisvolle Verbundenheit von Göttlichem und Menschlichem, Natürlichem und Ubernatürlichem, Sichtbarem und Unsichtbarem, durch das Gesetz der Heranziehung von Zweitursachen Nachahmung finden konnte. Seine Gottmenschheit ist der Urgrund, warum auch in der Kirche in ganz seltener Verbundenheit Göttliches an Menschliches, Ubernatürliches an Natürliches, Unsichtbares an Sichtbares gebunden erscheint. Wer diesen Ineinsblick nicht ertragen kann, sondern sich daran stösst, der wird nie die Kirche wesenhaft erfassen können; er wird aber ebenso gut auch das Phänomen 'Gottmensch' falsch sehen. Nach Ausweis der Geschichte liegt bei allen Irrlehren, welche von der Gemeinschaft der Heiligen oder Auserwählten, von einer rein unsichtbaren Kirche träumten, die Gefahr des Doketismus vor, oder die Stelle des Gottmenschen, der seines Göttlichen entkleidet wird, wird von Gott selbst eingenommen » (p. 142).

Sertillanges et Feckes ne sont pas les seuls à faire allusion à l'analogie qui rattache les hérésies ecclésiologiques aux hérésies christologiques. Le P. A. DE POULPIQUET [2], en parlant de « cette société divino-humaine qui est l'Eglise » (p. 3), écrit entre autres: « Les hérésies que le dogme de l'Incarnation a soulevées, peuvent toutes se définir par un exclusivisme unilatéral. Les unes ne verront dans la Personne de Jésus qu'un homme, les autres sacrifieront l'humanité à la divinité. Ces deux conceptions extrêmes sont également meurtrières

[1] *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn, Schöningh, 1934.
[2] *L'Eglise Catholique*, Paris, éd. de la Revue des Jeunes, 1923.

pour la foi... Il se passe quelque chose d'analogue pour l'Eglise. Elle aussi est divine et humaine. Ces deux éléments sont clairement symbolisés dans l'enseignement parabolique de Jésus, et nous n'avons pas le droit d'éliminer l'un au profit de l'autre. Malheureusement, c'est pourtant là ce qui arrive souvent. Une première conception matérialisera, humanisera l'Eglise au point de porter atteinte à son aspect surnaturel et divin. Une seconde absorbera l'humain dans le divin et versera dans un spiritualisme outré » (p. 114). Le principe divino-humain garantit non seulement la pureté de doctrine. Le P. de Poulpiquet termine le chapitre sur l'Eglise des Paraboles par les considérations suivantes : « Savoir respecter le caractère divin et humain de l'Eglise, ce n'est pas seulement la mieux connaître en elle-même, c'est aussi se préparer à la mieux servir... Les principaux traits de l'enseignement parabolique de Jésus qui à travers le royaume de Dieu s'appliquent également à son Eglise tendent tous à mettre en relief son double aspect humain et divin. Il ne nous appartient pas de changer l'ordre des choses posé par le Christ. Nous n'avons pas le droit de forger une Eglise au gré de nos conceptions utilitaristes et charnelles et de ne tenir aucun compte de sa divine transcendance, ni même de la spiritualiser outre mesure et d'oublier le réalisme de l'humanité qui est en elle. Etablir un juste équilibre entre ces deux éléments : voilà l'idéal à suivre pour tous ceux qui veulent aimer la véritable Eglise » (p. 144). C'est très exact : rien de tel pour apprendre à aimer l'Eglise que de reconnaître en elle l'image de Jésus-Christ.

Goebel dans sa « Katholische Apologetik » [1] déduit la divino-humanité de l'Eglise de la constitution dogmatique *Pastor aeternus*, notamment des paroles : « ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet ». L'Eglise doit être parfaitement « intégrée » dans l'œuvre de la rédemption. Jésus lui a confié son sacerdoce, son magistère, son pouvoir de gouverner. Ainsi l'Eglise doit être le « fortlebende und fortwirkende Christus ». L'auteur s'explique : « Als Leib, als Braut Christi ist die Kirche eine göttlich-menschliche Gesellschaft,

[1] *Katholische Apologetik*, Herder, 1930.

hat sie eine sichtbare, natürlich erkennbare, und eine unsichtbare, nur im Glauben erfassbare Seite... Beide Elemente, wesentlich verschieden voneinander, stehen aber nicht getrennt nebeneinander als sichtbare und unsichtbare Kirche; sie durchdringen und ergänzen sich nach Analogie von Seele und Leib zu einer innigen, wenn auch nicht wesenhaften Einheit: zur göttlich-menschlichen Kirche Christi. Wie im Wesen finden sich auch im Wirken, in der Geschichte der Kirche Göttliches und Menschliches miteinander und ineinander verschlungen. So stellt sich die Kirche in Wahrheit dar als den fortlebenden und fortwirkenden Gottmenschen » (p. 334).

Le Card. LÉPICIER traite la question brièvement mais ex professo dans son traité *De Ecclesia Christi* (1). Voici la thèse: « Proxima causa exemplaris Ecclesiae est Verbum ipsum incarnatum ». Et voici l'argument: « Potest haec veritas significata videri in hisce locis S. Pauli: Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis (Gal. IV, 19); et rursus: Christum habitare per fidem in cordibus vestris (Eph. III 17); quibus verbis non obscure significat Apostolus Ecclesiae officium esse filios Christo eius sponso progignere: filios inquam, qui in seipsis imaginem Salvatoris gerant: ad quod necesse est ut Ecclesia formam ipsius Christi referat, sicut exemplatum formam exemplati refert. Quocirca debet Ecclesia non solum eisdem praerogativis gaudere, quibus ipse Salvator instructus apparuit, sed etiam per easdem vitae phases transeat necesse est. Quod quidem, historia teste, adimpletum videmus. Nimirum, sicut in Christo ambae naturae, divina et humana, in unitate personae conveniunt; ita etiam duplici constat Ecclesia elemento, divino scilicet et humano, cum ordo supernaturalis, quem illa principaliter prosequitur, in ordine naturali fundetur atque radicetur. Praeterea, sicut Christus venit in mundum ut nos illuminaret nobisque benefaceret, nos in finem vitae aeternae perducendo; ita per Ecclesiam in via Dei instruimur, multiplici beneficio donamur, atque ad portum salutis feliciter perducimur. Praeterea, sicut Christus Dominus positus fuit in signum cui contradicetur, ita Ecclesia per multas tribulationes et persecutiones ad finalem triumphum perve-

(1) *Tractatus de Ecclesia Christi*, Romae, 1935.

nire debet » (p. 107). Le Cardinal a prévu une objection, la grande objection: l'Eglise mêlée aux imperfections et péchés des hommes, ne saurait être une image du Christ très saint. Et il répond: « Ad exemplarem causam pertinet non quod in omnibus ab exemplato reproducatur, sed quod exemplatum conetur, quantum potest, ad exemplaris formam pervenire, sicut videmus artifices exemplar primum, seu archetypum, sedulo conari imitando effingere... At vero dum de re viventi agitur, potest et debet exemplatum, quia ipsummet est activitate donatum, longi laboris patiens esse, ut tandem per multos conatus ad perfectum adducatur » (p. 108).

Le Prof. RANFT [1] déduit, comme Goebel, la divino-humanité de l'Eglise du principe adopté au Concile du Vatican: *ut salutiferum opus perenne redderet.* « Reich und innig ist im katholischen Dogma die Verbindung zwischen der gottmenschlichen Person Christi und der in ihrem Erlösungswerke wurzelnden organischen Gemeinschaft, die deren Ziele und Verdienste dauernd trägt und mitteilt... Die katholische Auffassung kennt nur eine Kirche, in der der Gottmensch selbst eine ununterbrochen fortdauernde Gestalt gewonnen hat. Der Erlöser hat in ihr eine seinen göttlichen und menschlichen Wesenskonstitutiven entsprechende lebendige Fortsetzung... eingerichtet... Es trifft den Wesenskern der Sachlage wenn Schwane [2] die Kirche schildert als die Krone, als die abschliessende Kuppel der Werke Gottes, als 'Ausbau der Incarnation'... » (pp. 187-189). La même conception de l'Eglise se dégage de l'idée Ecclesia-sponsa: « In der Kirche, die das Ziel und die vorläufige Vollendung des Geheimnisses der Menschwerdung ist, treten daher die beiden die Vermählung gestaltenden Elemente in bewunderungswürdiger Weise zutage: Die gnadenvolle, im Heiligen Geist vollzogene Berufung der Menschheit durch den sich herniederneigenden, zu sich emporziehenden gottmenschlichen Erlöser und die in Liebe und Verlangen, aber der übernatürlichen Beseligung in grenzenloser Ohnmacht gegenüberstehende Hingabe der Mensch-

[1] *Die Stellung der Lehre von der Kirche im dogmatischen System,* Aschaffenburg, Görres-Verlag, 1927.

[2] *Dogmengeschichte,* Band II, p. 640 ss.

heit an Gott » (p. 212). Dans l'Eglise, comme dans tout le plan divin, l'élément humain sert d'instrument à la divinité: « Der Aufbau des Reiches Gottes entspricht so der die natürliche Menschheit aufbauenden Organisation und ebenso der ganzen Art göttlicher Wirksamkeit im Zusammenklang mit sekundären menschlichen Wirkursachen » (ibid.).

Ecoutons un thomiste bien connu pour la sûreté de sa doctrine, le P. HUGON [1]. « L'Eglise, dans son acception stricte, est la plénitude du Christ, le prolongement de l'Incarnation, comme l'image et la ressemblance du Verbe fait Chair. Il faudra retrouver en elle, pour ainsi dire, la physionomie et les traits de Jésus. Le Christ est Dieu et homme; elle sera divine et humaine à la fois: humaine, formée d'éléments infirmes, persécutée, luttant parmi les difficultés d'ici-bas; divine, participant à la puissance et l'immortalité de son Fondateur, capable, comme lui, de survivre à toutes les haines et à toutes les attaques, une, sainte, indéfectible et infaillible, communiquant aux hommes la vie qui descend de l'éternité et y remonte... En Jésus-Christ, l'humanité sensible et l'invisible divinité s'embrassent dans l'unité d'une seule hypostase. L'Eglise devra être composée aussi d'un principe interne qui lui donnera l'énergie, la fécondité, la sainteté, et d'un élément extérieur qui sera comme l'organe et la manifestation de la vie, et s'unira au premier de telle manière que les deux ne soient qu'un tout... Le principe surnaturel, l'âme, envahit et compénètre le corps de l'Eglise, le rend son associé et s'en approprie les opérations. Nier la nature divine ou la nature humaine dans le Christ, c'est détruire l'Incarnation; dans la société fondée par Jésus, nier la vertu spirituelle ou l'élément extérieur, c'est pervertir la notion de la véritable Eglise » (pp. 10-12). Autrement dit, abandonner le principe de divino-humanité en ecclésiologie, c'est trahir la doctrine catholique de l'Eglise.

DEIMEL [2] veut corriger la tendance moderne malsaine à exalter la « spiritualité » du Corps mystique au point de dé-

(1) *Hors de l'Eglise point de salut*, troisième édition, Paris, Téqui, 1927.

(2) *Leib Christi*, Herder, 1940.

précier la constitution visible de l'Eglise, il réagit contre la propension à distinguer la *Geistkirche* de la *Leibkirche*. « Geist und Organisation der Kirche sind nur zwei verschiedene Aspekte einer einzigen Grundwirklichkeit. Wie beim menschlichen Leibe, so bilden auch in der Kirche Organ und Leben eine untrennbare Einheit. Ohne Leben kein Organ, ohne Organ kein Leben... Wenn es gelegentlich zu der bedauerlichen und gefährlichen Liebhaberei gekommen ist, die beiden Seiten des eines Lebens der Kirche zueinander in einen Gegensatz zu bringen und sogar zwischen einer Leibkirche und einer Geistkirche zu unterscheiden...., so darf man hierauf getrost das Apostelwort von den Gegensatzpaaren einer fälschlich so genannten Erkenntnis anwenden » (p. 157). Et il fait cette remarque très juste: « ... gibt es für die Kirche nur einen einzigen Weg des Fortschritts, und der besteht nicht darin dass die Kirche sich bemüht, möglichst wenig Leib zu sein, sonder darin, dass sie danach strebt, immer vollkommener Leib Christi zu sein » (p. 158). Il n'y a qu'un moyen pour sortir de l'impasse: s'en tenir au principe que l'Eglise est la « continuation » de Jésus-Christ et à l'union intime entre les deux éléments, esprit et corps, qui est la conséquence logique de cette continuation. « Die Aussage, dass die Kirche der fortlebende Christus ist, ist die umfassendste, übersichtlichste, klarste und verständlichste » (p. 169). « Christus den gleichen Weg der Hingabe, des Gehorsams und der Demut, den er als Erlöser der Welt im Fleische gegangen ist, auch als fortlebender Christus in den Gliedern seines Leibes geht und gehen muss, um auch den gesellschaftlichen Raum für sein Heil zu öffnen » (p. 186). L'auteur s'approche de la vraie solution, mais on peut regretter qu'il n'en ait pas saisi toute l'ampleur.

Le P. Congar en étudiant « l'œcuménisme catholique » (1) devait nécessairement aborder la question qui nous intéresse dans cet article. Il commence par nous mettre en garde, (et combien n'a-t-il pas raison!) contre une assimilation exagérée et erronée: « Ainsi l'union de Dieu avec l'humanité dans le Christ et son union avec l'humanité dans l'Eglise est-elle bien

(1) *Chrétiens désunis*, Paris, éd. du Cerf, 1937.

différente, encore que les deux mystères se rapportent l'un à l'autre. Dans le Christ, l'humanité (une nature humaine individuée) est unie à Dieu (à la personne du Verbe) *in persona*, pour former un seul être divino-humain ontologiquement et substantiellement un. Dans l'Eglise, l'humanité (les différentes personnes humaines appelées à cette grâce) est unie à Dieu (à la Sainte Trinité) d'une union vitale, non personnelle, pour former une réalité divino-humaine mystiquement une. Il n'y a plus union (entitative) de deux natures en une Personne, mais communion de plusieurs personnes dans une même vie divine » (p. 71). Tout se rapporte à l'Incarnation. « Pour qu'une *Ecclesia de Trinitate* puisse se faire avec une *Ecclesia ex hominibus*, il a fallu que le *Deum de Deo, lumen de lumine* devienne *l'homo factus ex Maria Virgine*. Le *ex hominibus* et le *de Trinitate* ne se rejoignent que *in Christo*, car il n'y a qu'un seul médiateur... » (p. 73). « Dieu aurait pu si facilement déclarer son pardon par un prophète, ou nous en donner à chacun une assurance purement spirituelle et intérieure! Mais non, il entre dans la trame de l'histoire humaine, il se fait chair, se rend visible et palpable et rétablit le commerce entre Lui et nous 'en devenant ce que nous sommes afin de nous faire devenir ce qu'il est'. Désormais, la même loi d'incarnation régira toute l'œuvre de la divinisation de l'homme, impliquant précisément ce jeu de proportion et de réciprocité: dans la mesure où nous ne serons pas encore Dieu, Lui se fera homme... Aussi l'Eglise (de la terre) suit-elle toute entière cette logique de l'Incarnation: sensible et humaine d'un bout à l'autre, et divine d'un bout à l'autre, théandrique comme le Christ » (p. 86). Retenons bien ce « d'un bout à l'autre »: ce point est capital dans la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise, ainsi que dans ses applications apologétiques. L'auteur considère ensuite l'Eglise en tant que « théophanie ». Il n'oublie pas non plus l'instrumentalité de l'Eglise: « L'Eglise-institution est l'instrument organiquement associé de l'Eglise-Corps mystique, les deux étant une seule réalité qui est, purement et simplement, l'Eglise du Christ » (p. 103). Le P. Congar revient à plusieurs reprises sur la question de la sacramentalité de l'Eglise: « En son être terrestre, l'Eglise est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce. Mais cet être terrestre n'existe que pour sa substance

céleste, de même que celle-ci n'existe que dans son incorporation humaine. Il n'y a pas deux Eglises, et jamais l'antiquité chrétienne n'a connu deux Eglises; mais l'unique Eglise qui est le Corps de Jésus-Christ, est à la fois céleste et humaine, substantiellement divine, mais en des hommes et par des moyens de forme humaine; elle est ensemble droit et amour, société et communauté de vie... » (p. 108).

Johannes Pinsk [1] rattache la divino-humanité de l'Eglise plutôt à l'action du Saint-Esprit. « Der Sendung des Heiligen Geistes an die Gemeinschaft der Gläubigen entspricht es, dass das Leben des Gott-Menschen in einer Gemeinschaftsform gestaltet wird » (p. 30). C'est l'Esprit Saint qui a uni la communauté des disciples avec le Christ au point d'en faire un Corps du Christ. Et l'auteur continue: « Wenn man die Kirche so sieht, dann ist ihr ebenso wie Jesu von Nazareth die Qualität des sakramentalen Seins eigen, insofern nämlich auch in ihr einer natürlichen Form (menschliche Gemeinschaft) ein göttlicher, gnadenhafter Inhalt gegeben wird: das Christusleben. Wie bei der individuellen Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht etwa eine Phantasieform menschlichen Seins von Gott neu erdacht und gebildet worden ist, sondern wie die Form des menschlichen Seins genommen wurde, die aus der Schöpfung hervorwächst, so ist auch in der Pneumasendung das Christusleben nicht einem ganz neuartigen Gemeinschaftsgebilde anvertraut worden, sondern einer Gemeinschaft, deren Struktur wesentlich jeder anderen Gemeinschaft gleicht. Wie das Christusleben in seiner individuellen Erscheinung an die gegebenen physiologischen Organe gebunden ist, so auch das Christusleben in seiner Gemeinschaftsform an die natürlichen Ausdrucksmöglichkeiten und Gesetze einer Gemeinschaft. Es muss also, um ein konkretes Beispiel zu nennen, wie in jeder menschlichen Gemeinschaft, so auch in dieser Gemeinschaft Obrigkeit und Untertanen geben, im echten Sinne des Wortes, weil ohne eine wirkliche Führung und Leitung und ohne Autorität eine menschliche Gemeinschaft nicht denkbar ist. Es muss die Möglichkeit geben, den Gemeinschaftswillen zu bilden und darzustellen (z. B. durch Abstimmung, Wahl

[1] *Die sakramentale Welt*, dans « Ecclesia Orans », Herder, 1938.

oder dergleichen). Kurz alles was zur Existenz einer menschlichen Gemeinschaft wesentlich ist, muss auch in der Kirche Christi gewahrt bleiben » (p. 31). L'auteur s'arrête ensuite sur une considération très importante pour comprendre la nature intime du catholicisme: dans l'Eglise, l'action divine est « cachée » sous la forme de société humaine pour la même raison pour laquelle la divinité était « cachée » en Jésus-Christ. Voici une pensée de notre auteur qu'on ne trouve pas souvent chez nos théologiens: « Würde in der Kirche Christi Dienen und Herrschen ausfallen, so würde ein wesentlicher Bezirk menschlichen Lebens unerlöst bleiben, denn — so kann man ein Axiom des hl. Athanasius erweitern — was nicht aufgenommen ist in die sakramentale Neugestaltung, ist nicht erlöst, das heisst nicht geheilt, nicht vollendet » (p. 93).

Au nombre de ceux qui ont le mieux saisi l'importance de notre principe pour faire comprendre aux dissidents ce qu'est l'Eglise Catholique, il faut ranger KARL ADAM: toutes ses considérations ecclésiologiques sont rattachées, de près ou de loin, à ce principe. Bornons-nous, dans notre travail, nécessairement limité, à glaner quelques passages de son remarquable article paru dans le recueil « L'Eglise est Une » [1]: il s'agit de l'aspect « exinanitio » de l'Eglise. « Comme le Christ lui-même, le message du royaume de Dieu se présente... à nous dans la condition servile de l'*exinanitio*... Sur cette *exinanitio* est fondé le fait que, dans l'histoire du christianisme, le oui rencontre toujours un non, qu'à toute recherche de la vie de Jésus, inspirée par la foi, correspond la même recherche sans esprit de foi, à toute critique positive de la Bible une critique négative. Il doit en être ainsi, parce que le Christ s'est fait homme, parce que Lui et sa Parole se trouvent en état d'*exinanitio*... Comme le Christ lui-même, son Eglise n'est point une communauté spirituelle invisible, mais une incarnation du divin dans le domaine du terrestre et de l'humain. Son essence surnaturelle se manifeste également à nous dans la condition d'esclave. Son *exinanitio* est même incomparablement plus profonde et plus étendue que la désappropriation du Christ... » (p. 39). « ... Cette union du supraterrestre

[1] *L'Eglise est Une*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

et du terrestre, de l'éternel et du temporel, du sacré et du profane, est une marque distinctive de l'Eglise. Ou, en d'autres termes, confesser le Christ mystique inclut nécessairement que l'on est disposé à affirmer et à reconnaître dans l'amour, avec ce qu'il y a de divin et de supraterrestre en lui, sa nature humaine et terrestre. Seule ira dans le sens de l'esprit de Jésus la théologie qui reconnaîtra dans le Christ fait homme non seulement sa nature divine, mais en même temps son humanité. Elle saura que la véritable nature du Médiateur et du Sauveur comporte l'union du divin et de l'humain et n'agit que dans ces conditions. De même, dans le Christ mystique, elle devra voir et affirmer non seulement la gloire surnaturelle, mais en même temps l'*exinanitio* de la forme terrestre et visible qu'il revêt, et l'ensemble de la doctrine concernant l'Eglise devra reposer sur cette base. Tant que nous vivrons *in statu viae,* la théologie chrétienne véritable devra toujours être et demeurer une *theologia crucis*... » (p. 51).

Nous avons déjà entendu le P. Tromp résumant l'opinion de S. Jean Chrysostome sur la théandricité de l'Eglise. Ecoutons-le parler en son propre nom (1). « Notandum est in incarnatione non tantum haberi unionem aliquam cum fidelibus, qui credentium Ecclesiam constituunt, sed etiam cum Ecclesia, prout est societas a Christo instituta. Nam haud aliter ac in incarnatione ponitur fundamentum materiale Corporis Mystici, quod est similitudo Capitis et Corporis in eadem visibili natura, haud aliter etiam fundamentum spirituale illius Corporis ut organismi. In incarnatione enim Christus assumit corpus sacrosanctum de B. V. M., ut sit Caput Ecclesiae... Munerum Messianicorum Ecclesia visibilis nil aliud est nisi vera et iuridica ex divina missione continuatio et prolongatio. In Christo igitur Rege et Sacerdote iam adest regnum illud sacerdotale, quod in Christi vicariis visibiliter manebit perenne. Accedit quod in Christo incarnato Ecclesia quiescit ut in archetypo: non tantum propter tria munera messianica, sed haud minus quia Ecclesia ut theandra et catholica formatur ad imaginem Sponsi theandri et prae omnibus catholici, quia incarnando omnes ad se vocat, quorum naturam assumpsit » (p. 31). L'es-

(1) *Corpus Christi quod est Ecclesia,* Romae, Univ. Gregoriana, 1937.

sentiel de la doctrine se trouve chez S. Paul dans les épîtres où il est question du *Corpus Christi:* « Inter caput et corpus conformitas adsit oportet. Illa conformitas habetur ex una parte, quia Christus nobis similis est in natura humana, immo consanguineus...; ex altera parte, quia Christus nos facit consortes vitae suae divinae per participationem quandam mortis et resurrectionis suae, qua cum Christo complantamur in similitudinem mortis » (p. 72). Dans la conclusion du livre nous lisons entre autres: « Praecise ut Salvator Christus Caput exemplar est Corporis sui, per quod teste Vaticano opus suum salutiferum redemptionis vult perenne reddere. Facit autem Christus Caput Corpus Ecclesiae sibi conforme per duplicem missionem: missione iuridica externa et missione Spiritus interna... » (p. 167).

En parlant de la fameuse distinction entre l'Eglise, en tant que *Gemeinschaft*, et l'Eglise, en tant que *Gesellschaft*, A. RADEMACHER [1] ne pouvait pas se dispenser d'aborder le problème de la théandricité de l'Eglise. « Wie aber Jesus Christus ganz der göttliche Logos und ganz der Mensch Jesus war und ist, so ist auch die Kirche ganz Gemeinschaft vor Gott und ganz Gesellschaft in der Geschichte » (p. 58). Dans cette relation il y aurait quelques correctifs à faire, mais l'auteur a parfaitement raison quand il affirme que les deux éléments sont également nécessaires: « Gemeinschaft und Gesellschaft gehören also nicht bloss überhaupt zusammen, sonder sie gehören zusammen als gleichgeordnete Grössen. Es ist also nicht so, dass die Kirche wesentlich Gemeinschaft und nur nebensächlich Gesellschaft wäre; sie ist zwar nicht von dieser Welt, aber darum doch in dieser Welt. Jeder Gnosis liegt die Neigung im Blute, die sichtbare Kirche nur als einen sekundären Bestandteil oder eine äussere Repräsentation oder als eine vorläufige Form der wahren und eigentlich jenseitigen Kirche anzusehen » (p. 77). Oui, c'est bien là l'erreur diamétralement opposée à la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise. « Die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen und die sichtbare Gemeinschaft fehlbarer Menschen sind in untrennbarer Einheit miteinander verbunden. Sie stehen nicht neben-

(1) *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*, Augsburg, 1931.

einander sondern ineinander, wie der übergeschichtliche ewige Logos und der geschichtlich-zeitliche Jesus in der einen Person des Jesus Christus » (p. 85). « So wenig Jesus aufgelöst werden kann in zwei Personen..., ebensowenig ist er als geistiges und himmlisches Haupt der Kirche zu trennen von der Hierarchie mit dem Papst an der Spitze... Die Organisation ist nicht erst später hinzugekommen, als das Lebensfeuer erkaltete... Die Kirche ist sichtbar und unsichtbar zugleich, und zwar beides mit gleicher Wahrheit und gleichem Recht » (p. 164). Notre auteur rapproche aussi les erreurs ecclésiologiques des hérésies christologiques : « ... dort wo Göttliches und Menschliches einen so intimen Bund eingehen, nicht nur das göttlich Grosse, sondern auch das menschlich Kleine seinen Tribut fordert... Das leugnen, wäre eine Übertragung des alten monophysitischen Irrtums, nach welchem die menschliche Natur Jesu Christi in der göttlichen vollkommen auf- und untergegangen sein soll... » (p. 177).

Certains auteurs, assez nombreux, touchent la question de la théandricité de l'Eglise en passant, mais ils ne s'y arrêtent pas longtemps.

Le P. de Lubac écrit : « Si le christianisme est divin, il est aussi, en un sens, humain, tout humain, et c'est en s'insinuant sans déchirure à travers le tissu serré de l'histoire humaine qu'il est venu transformer l'homme et renouveler la face de la terre... *Aperiatur terra et germinet Salvatorem*. L'hérésie docétiste, même atténuée, en ruinant son humanité ruine notre salut... Venu du ciel, il (Jésus) est aussi fruit de la terre... Pareillement son Eglise. C'est l'humanité qui lui fournit son corps » ([1]).

Bainvel après avoir parlé des différents rapports entre l'Eglise et Jésus-Christ, continue : « Haec omnia non modo Ecclesiae ad Deum et ad Christum habitudinem, sed etiam naturam intimam illustrant. Sic intuenti patebit eam esse societatem et quidem essentialiter visibilem, hierarchicam ; esse societatem sacram, divinam simul et humanam, in qua cum humanis divina mirum in modum iungantur, idque vinculo in-

([1]) *Catholicisme*, dans la collection Unam Sanctam, Paris, éd. du Cerf, p. 218.

dissolubili; esse ad Christi exemplar conformatam, iisdemque vel historice vicibus subiectam » [1]. Bainvel fait sienne la doctrine de Franzelin et de Passaglia.

BARTMANN résume laconiquement son chapitre sur la notion de l'Eglise : « De cet aperçu général, il résulte que l'Eglise a un double caractère : elle n'est pas purement divine, elle n'est pas purement humaine, elle est humano-divine, comme son divin fondateur, le Christ » [2]. Et il cite la lettre circulaire des évêques allemands contre le modernisme : « Nous reconnaissons, dans notre sainte Eglise, le Christ qui continue de vivre et d'enseigner sur la terre ».

GEORG FEUERER [3] considère la divino-humanité de l'Eglise dans un sens très large. Pour lui, « die Verschlungenheit des Göttlichen mit dem Menschlichen, die Art des Ineinandergreifens beider ist die Kernfrage... Die Kirche wird ein leibhaftiges Abbild von dem Ineinander von Göttlichen und Menschlichem in Christus in seiner Menschwerdung. In ihm ist der doppelte Ursprung der Kirche begründet und wird zugleich in ihm zusammengefasst ».

STRAUBINGER [4] rattache la théandricité de l'Eglise à l'économie de la Révélation : « Die Sichtbarkeit der Kirche entspricht auch der Art der Offenbarung. Diese erfolgte stets in sichtbaren Formen bis herab auf Christus, in dem der Sohn Gottes in sichtbarer Gestalt erschienen ist. Wie in Christus Gottheit und Menschheit vereinigt sind in der Einheit der Person, so sind auch in der Kirche Göttliches und Menschliches zu lebendiger Einheit verbunden ».

HUGO RAHNER parle peu de la divino-humanité de l'Eglise. Néanmoins dans son livre sur la « théologie kérygmatique » [5] il examine longuement des questions qui s'y rattachent de près. L'adage cher à tant de Pères : « Filius Dei factus est quod nos sumus, ut nos fieremus quod ipse est », joue un rôle

(1) *De Ecclesia Christi*, Paris, Beauchesne, 1925, p. 95.

(2) *Précis de Théologie dogmatique*, traduit de l'allemand, Mulhouse. éd. Salvator, 1936, tome II, p. 158.

(3) *Unsere Kirche im Kommen.*, Herder, 1937, p. 66.

(4) *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Paderborn, Schöningh, 1936, p. 173.

(5) *Eine Theologie der Verkündigung*, Herder, 1939.

capital dans ses considérations; mais cet adage n'est-il pas un aspect particulier du principe qui est à la base de l'encyclique *Satis cognitum?*

LERCHER considère « l'homogénéité » de l'Eglise par rapport à son Chef, Jésus-Christ (1).

Chez BILLOT nous trouvons l'application de notre principe au problème de la visibilité de l'Eglise. A l'objection des protestants que l'Eglise ne saurait être visible puisqu'elle est un mystère de foi, le perspicace théologien répond: « Eodem argumento probaretur Christum Dominum non fuisse visibilem dum conversabatur in terris, cum etiam tunc esset procul dubio fidei obiectum. Si ergo argumenti consequentiam respuunt protestantes, quod attinet ad personam Christi, videant utrum ratio valeat de Ecclesia quae, ut in caeteris, ita in hoc habet perfectam cum sponso suo *conformitatem*. Porro Christus Dominus non erat obiectum fidei, praecise ut homo simpliciter, sed solum ut Homo-Deus. Nam ut homo simpliciter, habebat visibilitatem intrinsecam quae fidei repugnat. Ut Homo-Deus, habebat solum visibilitatem credibilitatis quae fidem non tollit, sed potius est ad eam necessaria... Simili itaque modo, Ecclesia obiectum fidei non est, praecise ut Ecclesia in suo esse sociali intrinsece visibilis, sed solum ut Ecclesia vera, videlicet ut vera supernaturalis societas in qua est aeternae salutis via, et sub hoc respectu non habet plus quam visibilitatem credibilitatis » (2).

Nous sommes loin d'avoir mentionné tous les théologiens catholiques qui ont abordé la question de la divino-humanité de l'Eglise. Mais ce que nous avons vu suffit, croyons-nous, pour formuler quelques constatations et conclusions.

1. Cette doctrine est encore *peu précise*. Chez les auteurs qui la traitent on remarque le plus souvent une tendance à rester dans les lignes générales ou le vague. Souvent on sent des tâtonnements, des piétinements sur place, des craintes plus ou moins inconscientes d'entrer dans les détails.

2. Malgré le nombre considérable de ses partisans, on ne peut pas dire qu'elle soit *universellement admise*, à moins qu'il

(1) *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. I, Oeniponte, 1934, p. 395.

(2) *Tractatus de Ecclesia Christi*, ed. IV, 1921, t. I, p. 113.

ne s'agisse du principe général que l'Eglise « continue » l'œuvre de Jésus-Christ. Des auteurs, et non des moindres, comme Mazella, Straub, Schultes, Dieckmann, Muncunill, Vellico, Van Noort, Zapelena et d'autres n'en disent rien ou très peu de chose : d'ailleurs il est prudent d'éviter dans les livres scolaires les questions qui ne sont pas encore « au point ».

3. La plupart de ceux qui en ont parlé traitent le problème non dans sa totalité et en soi, mais à tel ou tel *point de vue spécial* (unité, sociabilité, exinanition, sacramentalité, valeur mystique, etc.).

4. Très peu nombreux sont les théologiens qui nous mettent en garde contre le danger d'interpréter la ressemblance de l'Eglise avec Jésus-Christ sans tenir compte des *limitations* imposées par les dogmes christologiques.

5. Les *preuves* à l'appui de la thèse ne sont pas encore suffisamment triées et fixées ; en grande partie elles varient d'auteur à auteur.

6. Les applications « unionistes » du principe sont encore très peu étudiées, ce qui est très regrettable.

D'autre part :

7. On ne peut plus prétendre que la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise n'ait pas de *racines théologiques profondes*. Il est bien établi qu'elle peut s'appuyer sans crainte sur les épîtres de S. Paul, sur les Pères, grecs surtout, sur des *rationes theologicae* très sérieuses, enfin sur l'enseignement authentique de l'Eglise elle-même.

8. On ne peut pas non plus considérer cette doctrine comme n'étant reçue que dans telle ou telle école théologique ou dans certains *milieux*. Parmi ses protagonistes nous trouvons des conservateurs rigides et des « avancés », des thomistes intégraux et des théologiens d'une mentalité très différente. Si parmi les partisans du théandrisme en ecclésiologie prévalent les théologiens de langue allemande, la raison semble en être que dans les pays en grande partie protestants, plus qu'ailleurs on sent le besoin d'approfondir le « de Ecclesia ». Léon XIII recommande le principe en question à l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'unité de l'Eglise.

9. Cette doctrine est apte à rendre des services très appréciables à différentes *branches de la théologie* (sotériologie, sacrements, grâce, vertus, etc.).

10. Si les théologiens varient tellement dans leurs spéculations à propos de la divino-humanité de l'Eglise, la raison en est non dans la faiblesse du fond commun, mais au contraire dans l'extrême *richesse* de vérités qui jaillissent de l'axiome théandrique.

Laissons aux théologiens compétents le soin de mener à bonne fin l'élaboration d'une solide doctrine sur la divino-humanité de l'Eglise, avec systématisation des arguments, des applications et des réponses aux objections possibles. Pour notre part, nous nous permettons de soumettre ici au jugement des spécialistes quelque règles ou simples considérations qui ne sont peut-être pas entièrement dépourvues d'utilité :

1) Tenons-nous en à l'encyclique *Satis cognitum:* le Christ est *Caput et exemplar* de l'Eglise. En traitant du Christ en tant que cause exemplaire de l'Eglise il ne faut jamais omettre d'orienter et de préciser ses déductions ecclésiologiques par les vérités qui se dégagent du dogme fondamental : le Christ est Chef de l'Eglise, elle tient tout de lui. Si on raisonne seulement ainsi : « l'Eglise doit être semblable à Jésus-Christ, on doit donc y retrouver tout ce qu'on peut dire du Verbe incarné », — on peut arriver non seulement à d'excellentes conclusions, parfaitement orthodoxes, mais aussi à des erreurs énormes, celle-ci, par exemple : la rédemption opérée par Jésus-Christ est superflue. Non, l'Eglise est formée à l'exemple de Jésus-Christ, mais dans les *limites* et en un *sens* qui sont déterminés par le fait que l'Eglise n'est rien par elle-même, que toutes ses valeurs de sanctification lui viennent, par participation, du Christ-Chef. Autrement dit, le « Christ-cause exemplaire » ne peut être qu'un principe *co*-déterminant par rapport à la nature de l'Eglise ; l'application de ce principe n'est théologiquement sûre qu'à condition que la nature de l'Eglise soit déterminée par l'ensemble de toutes les vérités christologiques et sotériologiques. Le principe « Christ-cause exemplaire » doit être appliqué *en fonction* du dogme « Christ-Chef », considéré sous tous ses aspects.

2) La « ressemblance », l'analogie dont il est constamment question dans ce problème n'est pas de « divinité » de l'Eglise à divinité de Jésus-Christ et « d'humanité » de l'Eglise

à humanité de Jésus-Christ, mais de *société* humaine religieuse « divinisée », élevée par la grâce, à nature humaine *individuelle* divinisée. *L'expression « divino-humanité de l'Eglise » indique le fondement, à titre de participation, de cette similitude*, mais elle ne porte pas sur la similitude elle-même. Il serait absurde de prétendre que l'Eglise se compose d'une société humaine et d'une divinité qui ressemble à Dieu! La similitude est entre les *effets* de l'intervention divine dans la nature humaine de Jésus-Christ et les effets de cette intervention dans la société religieuse instituée par Jésus. Remarquons que dans *Satis cognitum* cette confusion possible est très bien évitée.

3) De même quand on parle du « Christ répandu » (Bossuet), de la « continuation » de la divino-humanité du Sauveur dans l'Eglise, etc., il faut avoir en vue l'*action sanctifiante* de Dieu, et non Dieu en son essence, en sa nature qui évidemment ne peut pas être « continuée ».

4) La « nature humaine » de l'Eglise est instrument par rapport à l'action divine sur les hommes en vue de leur salut, comme la nature humaine individuelle de Jésus fut instrument de la divinité. Dans cet *instrumentum coniunctum* l'Eglise a son modèle sans qu'elle devienne pour cela elle-même « conjointe » : il n'y a pas d'union hypostatique en dehors de celle qui résulte de l'assomption par le Verbe d'une nature humaine individuelle. Mais comme, d'autre part, dans la nature humaine individuelle Dieu s'unit pour ainsi dire à toute la nature humaine et en vue de la création de l'Eglise, on peut parler d'un *instrumentum adiunctum*. C'est ce que Pie X exprimait en ces paroles : « In uno eodemque alvo castissimae Matris et carnem Christus sibi assumpsit et spirituale corpus sibi *adiunxit*, in iis nempe coagmentatum, qui credituri erant in eo » (1).

5) Le théandrisme ecclésiologique concerne non seulement la constitution de l'Eglise, mais aussi tous ses *facteurs* essentiels et *mutatis mutandis* toutes les parties et institutions de la Catholica. Il ne faudrait pas en déduire, cependant, un parallélisme déplacé entre l'Eglise et Jésus-Christ, chercher.

(1) *Ad diem illum,* 2 Febr. 1904, ASS 36, p. 543.

par exemple, ce qui dans l'Eglise correspond à la main droite du Sauveur ou à sa respiration ; ce serait verser dans le ridicule et compromettre la doctrine. Si nous disons que l'Eglise doit avoir un Chef visible, comme Jésus avait une tête humaine, la vraie raison en est non dans le fait que le Sauveur avait une tête d'homme, mais dans le postulat suivant: L'Eglise doit être *intégralement* société humaine parfaite, avec un chef visible, parce que Jésus-Christ avait une nature humaine individuelle intégrale et parfaite.

6) Ne confondons pas, comme le font certains théologiens, le *status viae* de l'Eglise avec son *status gloriae*. L'Eglise au Ciel « ressemble » à Jésus glorifié, quant à l'Eglise d'ici-bas, elle doit suivre et imiter son Chef vivant sur la terre, croissant, prêchant, souffrant, luttant. Ne glissons pas dans l'erreur très répandue chez les dissidents et qui commence à gagner du terrain parmi les catholiques : on est tellement épris de l'Eglise du Christ ressuscité, qu'on en oublie ou dédaigne même l'institution qui seule y *mène*, l'Eglise du Chef vivant et souffrant en ce monde. Pour arriver au théandrisme céleste il faut passer par le théandrisme terrestre : le théandrisme tout court l'exige.

7) Il y a ressemblance et continuation dans le *esse*, *operari* et *pati*. Ces similitudes et continuations se complètent et s'expliquent mutuellement. Les cas particuliers doivent être examinés en fonction du tout et en tenant compte du triple aspect de l'analogie.

8) La sainteté divino-humaine de l'Eglise a son *foyer* dans la sainteté divino-humaine du Christ-Chef. Par le fait même, le Corps, en tant que distinct du Chef, est nécessairement d'une perfection inférieure à celle du Chef, quoique il puisse s'en approcher indéfiniment Ce dynamisme tendant à réaliser le mieux possible la ressemblance avec Jésus-Christ et accentuer la « continuation », est toujours un signe de vrai progrès et de sainteté. En ce sens l'Eglise ne sera jamais « trop divine » ou « trop humaine ». Ce qu'on appelle « le juridisme excessif de l'Eglise catholique », ainsi que les différentes formes de spiritualisme hypertrophique ne doivent pas être corrigés, s'il y a lieu, par des retranchements ou des affaiblissements de l'élément humain ou de l'élément surnaturel, mais par un retour *intégral* et synthétique aux normes indi-

quées par la divino-humanité du Christ-Chef. N'oublions pas non plus que ce qu'on appelle « les faiblesses humaines de l'Eglise », les abus enregistrés par l'histoire, ne sont que des « excès » relatifs, des excédents d'éléments inférieurs aux dépens des facultés naturelles de l'esprit humain, intelligence et volonté; le vice affaiblit l'esprit en le détournant de son but suprême.

9) La divino-humanité de l'Eglise n'a ni sens ni valeur qu'en fonction de l'économie de l'*Incarnation*, qui est une restauration et une élévation de l'économie de la *Création*. Par conséquent, partout où apparaîtrait un conflit entre la divino-humanité ecclésiologique et l'ordre de la création, en particulier la loi morale naturelle, l'application ou l'interprétation du principe théandrique aura été erronée et devra être corrigée par une application *plus adéquate* de ce principe.

10) La vraie doctrine de la divino-humanité de l'Eglise met bien en relief l'*institution positive et libre* de l'Eglise par Jésus-Christ, elle en montre le sens profond et l'harmonie avec l'ensemble des œuvres de Dieu. Une interprétation de notre axiome capable d'éclipser les actes positifs par lesquels Jésus-Christ a préparé et définitivement institué l'Eglise catholique, serait une interprétation fausse, entachée peut-être de panthéisme.

11) Ne confondons pas la doctrine elle-même avec le problème assez épineux de terminologie correspondante. Convient-il de garder les expressions actuellement reçues chez un bon nombre de théologiens : « divino-humanité de l'Eglise », « essence, nature divino-humaine du Corps Mystique », etc.? Il n'y a pas à se le dissimuler, ces formules ont le grave inconvénient de pouvoir donner lieu à des confusions très regrettables; elles prédisposent à attribuer à l'Eglise des prérogatives strictement personnelles de Jésus-Christ; elles laissent la porte ouverte à des erreurs déjà fort répandues, telle, par exemple, l'affirmation que l'Eglise a deux natures, qu'elle se compose de deux sociétés distinctes. Le danger serait sensiblement atténué, croyons-nous, si on en venait à parler de « divino-humanité participée ». C'est probablement pour marquer les différences essentielles entre la divino-humanité de l'Eglise et celle de Jésus-Christ que des théologiens comme Franzelin, Sertillanges, Bartmann, ont recours à une inversion : ils remplacent « divino-humanité » de l'Eglise par « humano-divinité », « nature humano-divine »; mais remarquons-le en passant

cette inversion est indésirable en théologie unioniste pour la simple raison que le terme « humano-divinité » (čeloviekobojestvo) a souvent un sens péjoratif chez les dissidents pravoslaves. S'il nous était permis d'exprimer ici notre avis personnel, nous serions portés à désigner la doctrine examinée dans cet article par la formule « Christo-conformité de l'Eglise »; ce terme semble échapper aux inconvénients que nous avons déjà signalés à plusieurs reprises; tout en exprimant la similitude qui doit régner entre l'Eglise et Jésus-Christ dans sa nature humaine sanctifiée par la grâce, cette formule renferme une connotation de la pleine dépendance de l'Eglise par rapport à son Chef, elle évoque la volonté positive de Jésus-Christ quant à la constitution de l'Eglise. Enfin le concept de « conformité » n'est pas étranger à la théologie de S. Thomas. Le P. Paris O. P. dans son *Tractatus de Ecclesia Christi* (p. 63) écrit: « Ad rationem capitis quod attinet tria habentur sec. S. Thomam, sc.: *a*) praeeminentia... ; *b*) diffusio virtutum... ; *c*) *conformitas* in natura: — Vulnerasti cor meum soror mea (sc. per naturam) et sponsa (i. e. per gratiam). Cant. IV, 9 ».

Si dans le présent article nous nous sommes servis de la terminologie plus usitée, c'est que nous croyons avoir fourni suffisamment d'explications et de témoignages pour écarter les confusions possibles.

Nous croyons que la doctrine de la divino-humanité de l'Eglise a un bel avenir en théologie unioniste. Elle peut grandement faciliter des échanges de vues iréniques et sérieux entre théologiens dissidents et catholiques. Eminemment catholique, exprimant en une synthèse sublime et intégrale la conception catholique de l'Eglise, conception prise dans toute son ampleur, elle est en même temps parfaitement conforme à la tournure d'esprit des Pères grecs, ainsi qu'aux aspirations ecclésiologiques de nombreux penseurs religieux pravoslaves, tant orthodoxes que libéraux. Elle est très féconde en applications permettant de dissiper une multitude d'appréhensions et de préjugés ([1]). Elle exprime bien l'attitude du

([1]) On trouvera à ce sujet des considérations de l'auteur dans la *Nouvelle Revue Théologique*, mai 1936, pp. 449-479, et dans le recueil *L'Eglise est Une* (Bloud et Gay), 1939, pp. 273-294

Saint-Siège et du monde catholique envers les dissidents orientaux: leur laisser tout ce qu'il y a de « divin » et de saintement « humain » dans tous les domaines de leurs traditions religieuses et, en même temps, les ramener à la perfection divino-humaine de l'unité de l'Eglise. Sur le fond des antiques victoires de l'orthodoxie sur les erreurs christologiques, le monophysisme surtout, et des conséquences qui en découlent pour l'ecclésiologie, la papauté apparaîtra aux yeux des pravoslaves sincères, épris de *bogočeloviečestvo*, non plus comme un héritage de l'esprit impérialiste romain, mais comme une vérité lumineuse, comme un postulat des meilleures traditions théologiques orientales.

S. TYSZKIEWICZ, S. J.

Die Regelung der Armut in den byzantinischen Klöstern

Das Mönchstum, das vom Beginn des IV. Jahrhunderts seinen Siegeszug durch die christliche Welt nahm, war auf einem grundsätzlichen Verzicht auf die Welt begründet (1). Der Mönch verliess Vaterhaus und Familie, Amt und Beruf, um sein Leben ganz Gott und den göttlichen Dingen zu weihen. Je freier und unabhängiger er von allen Dingen dieser Welt war, umso leichter und vollständiger konnte er seine ganze Aufmerksamkeit auf das Ziel im Jenseits richten. Das Ideal des Mönchslebens umfasste daher von Anfang an den Verzicht auf den irdischen Besitz, ja ein Streben nach möglichst grosser Bedürfnislosigkeit. Nach der Vita S. Antonii war für den grossen Mönchsvater gerade das Wort des Evangeliums entscheidend geworden: « Wenn du vollkommen sein willst,

(1) Für die Literaturangaben und die Abkürzungen vgl. diese Zeitschrift, t. VI (1940), p. 293, n. 1. Ausser den dort angegebenen Veröffentlichungen sind hier häufiger angeführt: Dom J. M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1900; — I. CHATZEIOANNOU, Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβ. μον. καὶ ἐγκλείστου, Alexandria 1914; — K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; — P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien*, Loewen 1898; — A. MOMPHERRATOS, Κληρονομικὸν δίκαιον τῶν κληρ. καὶ μοναχῶν, Athen 1890; — E. F. MORISON, *St, Basil and his rule*, London 1912; — E. NIKOLAIDES, Περὶ τῆς μοναχικῆς ἀκτημοσύνης ἐν τῷ κοινῷ καὶ τῷ ἑλλην. ἐκκλ. δικαίῳ, Athen 1901; — D. PETRAKAKOS, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Leipzig 1925; — A. STEINWENTER, *Byzantinische Mönchstestamente*, *Aegyptus* XII (1932), p. 56-64. — Von älteren Arbeiten sei erwähnt J. HERGENRÖTHER, *Das Armutsgelübde bei den orientalischen Mönchen*, Arch. f. kath. KR. 37 (1877), S. 20-28 und I. SOKOLOV, Состоянiе монашества въ виз. церкви, Kazan, 1894, p. 338 ss, 409 ss.

geh hin, verkaufe alles was du hast und gib es den Armen und folge mir nach » ([1]).

Auch in der Folgezeit bildet die Besitzlosigkeit einen der Grundpfeiler des Mönchslebens ([2]). Zahlreich sind die Erzählungen der Apophtegmata, der Vitae patrum, der Mönchsgeschichten usw., die die Notwendigkeit der Armut vor Augen stellen. Sarapion der Sindonite besass nichts als seinen Rock und zog ohne Heller, ohne Tasche, ohne Mantel durch die Welt um die Menschen für Christus zu gewinnen; oft musste er Tage lang fasten, bis man ihm zu essen anbot ([3]). Agathon wanderte oft weit umher, nur sein Messer in der Tasche tragend ([4]). Andere halfen den Räubern, die ihre Vorräte stahlen, weil sie dadurch ihre Freiheit von der Sorge um den zeitlichen Besitz bezeugen konnten ([5]). Ja nach einzelnen Erzählungen könnte es sogar scheinen, als ob man den Mönch für vermögensunfähig gehalten habe. So wird erzählt, dass Arsenios das Testament eines Verwandten, das ihn zum Alleinerben eines grossen Vermögens einsetzte, zerreissen wollte mit dem Ausruf: « Ich bin vor ihm gestorben, er ist er jetzt gestorben. » ([6]) Ebenso antwortete ein anderer Mönch, der von seinem Verwandten aufgefordert wurde, zu seinem sterbenden Vater zu kommen: « Ich bin vor ihm der Welt gestorben; ein Toter beerbt nicht einen Lebenden » ([7]).

Es wäre jedoch verfehlt in diesen Erzählungen das Zeugnis eines Rechtsbewusstseins zu sehen, das den Mönch von der Eigentumsfähigkeit ausschloss. Es handelt sich vielmehr um Äusserungen eines hohen Ideals, dem die einzelnen Mönche mehr oder weniger nahe zu kommen suchten, das aber in den rechtlichen Normen noch keinen Ausdruck gefunden hatte. Im Gegenteil, wir ersehen aus unseren Quellen, dass die

([1]) *P. G.*, t. 26, c. 842 f.

([2]) Vgl. insbesondere Dom Besse, S. 154-167; Petrakakos, S. 35, 81 f., 156, 158 f. usw.; Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, S. 251 ff.

([3]) *Historia Lausiaca*, XXXVII, ed. Butler, Cambridge 1904 (Texts and studies, vol. VI, No. 2), p. 109 ff.

([4]) *Apophtegmata Patrum*, *P. G.*, t. 65, c. 112, n. 7.

([5]) Ibid., c. 269, n. 18.

([6]) Ibid., c. 97, n. 29.

([7]) Ibid., c. 245, n. 8.

Mönche über ein wenn auch sehr beschränktes Eigentum verfügten. Der Abbas Arsenios gibt einem Diebe Geld um ihn von der Sünde abzubringen (1). Theodor besass drei schöne Bücher, von denen er und seine Brüder viel Nutzen hatten. Freilich war er in Zweifel mit sich selbst, ob er sie nicht besser den Armen gäbe und in diesem Sinne entschied Makarios, an den er sich wandte: « Gut sind zwar die Werke, aber grösser als alle ist die *aktemosyne* » (2). Apollonios kauft aus seinem eignen Besitz und dem Ertrag seiner Arbeit Medizinen und anderes, um den kranken Brüdern zu helfen (3). Es war auch den Mönchen, die als Eremiten oder halberemitisch in losen Verbänden lebten, nicht möglich ganz auf jedes Eigentum zu verzichten. So wurde zwar das Streben nach der Armut von der gesamten mönchischen Überlieferung gefordert; aber beim Einzelnen lag doch die Entscheidung, wie weit er dieser moralischen und asketischen, nicht rechtlichen Verpflichtung folgen wollte.

Einen Schritt weiter ging man in den Koinobien. Hier wurde die Armut zur Vorschrift, von der Regel gefordert. Pachomios hatte mit genialem Blick erkannt, dass die Abnahme der materiellen Sorgen den Mönch freier machen würde für ein ganz Gott geweihtes Leben. Das Privateigentum war deshalb durch die Regel verboten: alles was der Mönch erwarb, wurde Eigentum des Klosters. Was er in das Kloster mitbrachte, musste in dem repositorium aufbewahrt werden und war zur Verfügung des Obern (4). Ohne Erlaubnis des Vorstehers konnte der Mönch nichts annehmen, über nichts bestimmen. Nahrung, Kleidung usw. empfing er nach dessen Anordnung (5). Die Regeln des hl. Basileios gehen der Art des Heiligen nach weniger auf die Einzelheiten ein. Er verlangt, dass der Mönch bei seinem Eintritt auf sein ganzes

(1) Ibid., c. 156, n. 6.

(2) Ibid., c. 188, n. 1.

(3) *Hist. Lausiaca,* XIII, p. 36 f. Weitere Beispiele s. bei K. HEUSSI, *op. cit.*, S. 252 f.

(4) *Regula S. Pachomii,* ed. Dom Amand BOON, *Pachomiana latina,* Loewen 1932, n. 49, p. 25 f. Vgl. HEUSSI, S. 123.

(5) *Regula S. Pachomii,* n. 38, 66, 81-83, 99, 106, 113, p. 22. 33, 37 f., 40, 42 f. Vgl. P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien,* Loewen 1898, S. 284.

Eigentum verzichtet. Er soll bei der Verteilung aber nicht aufs Geratewohl vorangehen, sondern im Bewusstsein, dass die irdischen Güter eigentlich Gott gehören. Deshalb soll es nicht an die Verwandten, sondern an die Armen gehen. Für das Kloster will Basileios nichts annehmen (1).

Die Regeln der grossen Ordensstifter waren wohl im Stande den Mönchen den Verzicht auf das Eigentum vorzuschreiben, konnten aber nicht eine rechtliche Unfähigkeit des Mönches zu besitzen erzeugen. Die Konziliargesetzgebung jener Jahrhunderte befasste sich noch nicht mit dieser Frage. Die weltlichen Gesetze des IV. und V. Jahrhunderts erkannten dagegen den Mönchen die Vermögensfähigkeit zu. Die Novelle der Kaiser Theodosius und Valentinian vom Jahre 434 setzt voraus, dass die Mönche Eigentum besitzen und darüber frei verfügen können (2). Falls sie freilich ohne Testament gestorben sind noch Verwandte oder Kinder oder Frau auf das Vermögen berechtigte Ansprüche machen können, dann soll die ganze Habe an das Kloster fallen. Gothofredus hat bereits darauf aufmerksam gemacht, dass die Kaiser hier einen allgemein gültigen Grundsatz angewandt haben: die Güter, die der *decurio* ab intestato hinterliess, gingen an die Kurie, die des Soldaten an die Legion, die des *navicularius* an die *corporatio* (3). Ein Gesetz der Kaiser Valentinian und Marcian vom Jahre 455 erklärte, wenn eine Witwe oder Diakonissin oder Gott geweihte Jungfrau oder Nonne usw. durch Testament oder Kodizill etwas in den vorgeschriebenen Formen einer Kirche oder einem Martyrium oder einem Kleriker

(1) *Reg. fus.*, *P. G.*, t. 31, c. 940; ib. n. 9, c. 941 ss.; *Reg. brev.* 304 und 305, ib., c. 1300. Es scheint aber, dass der Mönch die Verteilung bis zu einem gelegenen Augenblick aufschieben konnte und in der Zwischenzeit selbst oder durch einen zuverlässigen Verwalter das Vermögen verwalten konnte. Vgl. *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, art. *Cénobitisme*, t. II, col. 3151/3152. *P. G.*, t. 31, c. 941: *Reg. brev.* n. 94, c. 1148.

(2) *Cod. Theod.* 5, 3, 1 = *Cod. Iust.* 1, 3, 20. Vgl. zum Folgenden B. Granic, *Die privatrechtliche Stellung der griechischen Mönche im V. und VI. Jahrh.*, *B. Z.* t. XXX. S. 669-676.

(3) Ed. J. D. Ritter, Mantua 1740, t. I, S. 472. Vgl. E. Durtelle de Saint-Sauveur, *Recherches sur l'histoire de la théorie de la mort civile des religieux*, Rennes 1910, p. 20, der bemerkt, dieser von Godefroy angeführte Grund genüge um den Erlass dieses Gesetzes zu erklären und die andern von G. beigebrachten Gründe deshalb ablehnt.

oder einem Mönch oder den Armen hinterlasse, so solle das rechtskräftig sein [1].

Selbst Justinian nahm nicht nur diese Constitutionen in den Codex auf, sondern scheint auch sonst das Eigentumsrecht der Mönche und Nonnen im Anfang anerkannt zu haben, vgl. z. B. die Constitutio vom Jahre 531 [2]. Eine einschneidende Änderung bringen aber dann die Novellen. Mit der Novelle 5 verordnete der Kaiser, dass die Mönche und Nonnen vor ihrem Eintritt über ihr Vermögen verfügen sollten, wie es ihnen beliebe. Alles was sie zur Zeit des Eintritts als eigen hätten, sollte ihnen in das Kloster folgen, auch wenn der Eintretende dies nicht ausdrücklich bestimmt hätte, und in das Eigentum des Klosters übergehen [3]. Ausgenommen von dieser Bestimmung waren nur die von Gesetz wegen der Frau und den Kindern zu machenden Zuwendungen, die auch nach dem Eintritt an die Betreffenden fielen (a. 535). In der Novelle 76 (a. 538) erklärte der Kaiser dann, die von ihm gegebenen Vorschriften bezögen sich nicht auf die vor dem Erlass der Novelle 5 in das Kloster Eingetretenen. Neu bestätigt wurden diese Vorschriften noch einmal durch die Novelle 123 (a. 546), welche nur eine wichtige Änderung brachte: es wurde nämlich dem Eintretenden erlaubt, falls er dies nicht schon vor seinem Eintritt getan hatte auch nach seinem Eintritt noch zugunsten seiner Kinder frei über sein Vermögen verfügen zu dürfen, ohne dabei auf die quarta legitima beschränkt zu sein, nur musste das Kloster in jedem Fall einen Kindesteil erhalten [4].

Über die Art und Weise wie man den Anfall des Vermögens an das Kloster erklären soll, ist früher viel gestritten worden. Jedenfalls ist sicher, dass es ohne Verfügungsakt des Eintretenden allein auf Grund der professio an das Kloster überging [5]. Die Worte der Novelle beziehen sich nur auf

(1) *Cod. Just.* 1, 2, 13.

(2) *Cod. Just.* 1. 3, 52 §§ 13-14.

(3) Cap. 5.

(4) Cap. 38.

(5) Fr. HELLMANN, *Das gemeine Erbrecht der Religiosen*, München 1874, S. 15; H. SINGER, *Die Behebung der für Ordenspersonen bestehenden Beschränkungen im commercium mortis causa*, Innsbruck 1880, S. 3; MOMPHERRATOS, S. 75, 80 f., 119; NIKOLAIDES, S. 55.

das Vermögen, das zur Zeit des Eintritts vorhanden ist, nicht auf das was nachher dem Eingetretenen zukommt. Kann dieser daran noch Eigentums- oder wenigstens Nutzungsrechte erwerben? Die Novellen selbst geben keine unmittelbare Antwort darauf. Justinian spricht aber mehrfach davon, dass der Mönch nicht mehr Herr über sein Eigentum ist, dass er nichts besitzen darf usw. [1]. Man hat deshalb mit Recht geschlossen, dass er auch das nach dem Eintritt an den Mönch fallende Eigentum, nicht ihm sondern dem Kloster zuweist. Ja wenn es nach den Novellen ausgeschlossen ist, dass der Mönch etwas zu eigen hat, sondern alles ohne sein Zutun an das Kloster fällt, so kann man mit Recht von einer Vermögensunfähigkeit der Mönche sprechen [2]. Damit war der Höhepunkt der Angleichung der rechtlichen Vorschriften an das mönchische Ideal erreicht. Da der Mönch der Welt tot ist, kann er wie ein Toter nichts für sich erwerben und über nichts verfügen. Diese Bestimmungen galten aber nur für die Koinobiten; Justinian spricht nicht von den Eremiten. Hier war es nicht möglich ohne ein wenn auch beschränktes Eigentum auszukommen. Auch die Kellioten der Lauren scheinen wie Steinwenter richtig bemerkt, nicht unter die Bestimmungen der Novellen gefallen zu sein [3].

Der rechtlichen Unfähigkeit des Mönches Eigentum zu haben entsprach die Verpflichtung des Klosters ihm alles zum Leben Notwendige zu liefern. Dabei war es aber der Armut entsprechend, dass niemand etwas Besonderes erhielt, sondern alle in der gleichen Weise behandelt wurden. Diesen Grundsatz der *vita communis* finden wir schon von Anfang

(1) *Nov.* 5, cap. 5; *Nov.* 76, *Nov.* 133, pr. und cap. 1.

(2) Hellmann, op. cit., S. 50, 58; Mompherratos, S. 84 ff.; Nikolaides, S. 65 ff. Der Mönch ist zwar noch fähig zu erwerben, aber er erwirbt nur noch für das Kloster. Obwohl der Text des Gesetzes unklar ist, scheint es wahrscheinlicher, dass die ins Kloster eingetretenen Kinder auch keine Nutzungsrechte an dem ihnen nach dem Eintritt zufliessenden Vermögen ihrer Eltern behalten konnten, sondern diese gleich an das Kloster übergingen. Vgl. B. Granic, *Die privatrechtliche Stellnng der griechischen Mönche im V. und VI Jahrh.*, *B. Z.* XXX (1930), S. 675.

(3) S. 56. Im nichtbyzantinischen Orient haben die Mönche auch später immer die Fähigkeit Eigentum zu besitzen und darüber, mit gewissen Beschränkungen zu verfügen, bewahrt. Vgl. Steinwenter, in *Ztschr. Sav. St. Kan.*, t. 50 (1930), S. 5 ff.

an bei den Mönchen des Pachomios. Wie Hieronymus berichtet, durfte keiner von ihnen sich in seiner Kleidung vor den andern durch irgend einen Schmuck oder eine Zier auszeichnen. Die Zahl der Kleidungsstücke war für alle die gleiche: 2 Kukullen und 2 Tuniken und eine dritte, gebrauchte, für den Schlaf und die Arbeit (1). Die Mahlzeiten waren gemeinsam, eine gegen Mittag, die andere gegen Abend. Es war aber den Mönchen erlaubt nur an einer teilzunehmen, ja in ihren Zellen zu essen, wo ihnen dann Brot, Salz und Wasser gebracht wurden (2). Sie wohnten in grösserer Zahl — gewisse Angaben sprechen von 20 oder 22 Mönchen — in einem Hause; jeder scheint aber seine eigene Zelle gehabt zu haben (3). Für das Gebet kamen die Mönche mehrmals im Tage zusammen (4). Ähnlich war das Leben bei den Mönchen des hl. Basileios geordnet. Er will, dass die Kleidung des Mönchs von der der Laien verschieden sei (5). Jeder soll nur ein Gewand für die Arbeit und eins für die andere Zeit haben. Da alle dasselbe Ziel verfolgen, nämlich das geistliche Leben, ist es wünschenswert, dass alle nach Einförmigkeit in der Kleidung streben (6). In jedem Kloster soll ein Bruder von Amts wegen die Kleidung den Mitgliedern der Gemeinschaft austeilen. Niemand darf über die alten Kleidungsstücke nach seinem Belieben verfügen (7). Betreffs der Nahrung bestimmt Basileios, dass sie einfach, aber hinreichend sei. Der Obere soll sorgen, dass alle genügend erhalten (8). Basileios gab besondere Vorschriften für den Kellermeister, die ihn in der Austeilung der Speisen leiten sollten (9). Die Zeit für die eine Mahlzeit, die Basileios im Anfang wenigstens allein zu-

(1) Reg. 98, ed. Boon, p. 40; Reg. 81, p. 37; praef. Hier., n. 2, p. 5. Cf. Ladeuze, *op. cit.*, p. 275. Die uns erhaltene Regel enthält freilich spätere Zusätze und Veränderungen; sie entspricht dem Zustand um das J. 400. s. Heussi, S. 121.

(2) Ladeuze, S. 298.

(3) Ibid., S. 275, 263.

(4) Ibid., S. 288 f.

(5) *Reg. fus.* 22, 3, *P. G.* t. 31, c. 980.

(6) *Reg. fus.* tr., 22, 1-2, ib. c. 977.

(7) *Reg. brev.* 87, ibid., c. 1144. Vgl. E. F. Morison, *St. Basil and his rule*, London 1912, p. 117.

(8) *Epist.* 2, 6, *P. G.* t. 32, c. 232; Reg. fus. 19, 2, *P. G.*, t. 31, c. 969.

(9) *Reg. brev.* 156, c. 1184; Morison, *loc. cit.*, p. 111-115.

liess, sollte festgesetzt werden und alle dazu sich versammeln (1). Um zur Sammlung während des Essens beizutragen, sollte vorgelesen werden (2). Auch seine Mönche scheinen jeder für sich eine Zelle gehabt zu haben (3).

Die folgenden Zeiten hielten sich an das was die grossen Ordensstifter festgesetzt hatten. In auffallender Weise besteht auf dem gemeinsamen Leben in den Klöstern Justinian in seinen Novellen. Er bestimmt, dass in keinem der ihm unterstehenden Klöster die Mönche getrennt von einander leben und in getrennten Wohnungen untergebracht seien, sondern alle gemeinsam essen und gemeinsam schlafen sollten, jeder auf seinem Lager (4). Eine Ausnahme lässt er nur für die Anachoreten oder Hesychasten zu, die in einem Häuschen ganz dem beschaulichen und vollkommenen Leben zugewandt, von der Gemeinschaft getrennt leben (5). Neu erscheint hier vor allem die Forderung des gemeinsamen Schlafssaales für die Mönche. Nicht nur bei Pakhomios und Basileios, sondern auch in späterer Zeit scheinen die Mönche ihre eigenen Zellen gehabt zu haben; das Kloster des Rufinos im Leben des hl. Hypatios wird uns z. B. beschrieben als ein Innenhof, um den im Kreise die Zellen der Mönche und eine Kapelle lagen (6). Wenn Justinian den gemeinsamen Schlafsaal vorschrieb, musste diese Sitte natürlich bereits in den Klöstern zu seiner Zeit weitverbreitet sein. Vielleicht hatte man in den hauptstädtischen Klöstern, die eine grosse Anzahl von Mönchen umfassten, wegen der Raumersparnis angefangen auf eigene Zellen der Mönche zu verzichten.

(1) *Reg. brev.* 136, c. 1172; *Epist.* 2, 6, *P. G.* t. 32, c. 233.

(2) *Reg. brev.* 180, c. 1203.

(3) Einen ausdrücklichen Beleg dafür kann ich freilich nicht heibringen, aber einen solchen Text müsste man eher erwarten, wenn Basileios gemeinsame Schlafsäle eingeführt hätte, weil dies den bisherigen Gewohnheiten des Mönchtums widersprochen hätte. Man kann jedoch aus einer Bemerkung der *Reg. fus.* 15, *P. G.*, t. 31, c. 957, vielleicht entnehmen, dass die Knaben, die als Kandidaten in das Kloster aufgenommen wurden, gemeinsam schliefen, wie sie gemeinsam assen.

(4) *Nov.* 5, cap. 3; *Nov.* 123, cap. 36.

(5) Ibid.

(6) *Callinici de vita S. Hypatii liber*, ed. Semin. phil. Bonn. sod., Leipzig 1895, p. 19 10.

Die folgenden Jahrhunderte bringen keine grossen Anderungen. Der Procheiros Nomos [1] und die Basiliken [2] wiederholen die Vorschriften der Novelle 123, cap. 38. Die Normen Justinians gehen auch in die kirchlichen Sammlungen über: die Collectio 87 cap. nimmt sowohl die Nov. 5, cap. 5 wie Nov. 123, cap. 38 auf [3], der Nomokanon XIV tit. [4] wenigstens die letzte. Lehrreicher ist der can. 6 des 1. und 2. Konzils: « Die Mönche dürfen nichts Eigenes haben, sondern müssen alles dem Kloster zuwenden... Deshalb wird den in das Kloster Eintretenden die Erlaubnis gegeben, vorher über ihr Eigentum zu verfügen und es nach ihrem Belieben an alle zu geben, die vom Gesetz nicht ausgeschlossen sind. Denn nach dem Eintritt gehört ihre ganze Habe dem Kloster und es ist ihnen nicht mehr erlaubt, irgend welche Bestimmungen oder Anordnungen darüber zu treffen ». Dann wird der Hegumenos bevollmächtigt, was sich ein Mönch vielleicht zurückbehalten hätte, in Gegenwart vieler Zeugen zu verkaufen und an die Armen zu verteilen. Wir ersehen aus diesen Bestimmungen einmal, dass die Vorschriften Justinians noch vollständig in Geltung waren und von der kirchlichen Obrigkeit eingeschärft wurden: andererseits freilich auch, dass sich bereits der klösterlichen Armut entgegengesetzte Gewohnheiten einzuführen suchten, die in einem neuen Zeitabschnitt mehr und mehr sich durchsetzen sollten.

In der Zeit von der wir reden, hatte aber jedenfalls das Armutsideal noch keine Einbusse erlitten. Die 17. Stufe der Himmelsleiter des Johannes Klimakos ist die Armut, « die zum Himmel eilt » [5]. Hier wird diese Tugend gepriesen und

(1) Tit. XXIV, 2 und 3.

(2) Lib. IV, 1, 9. Wenn B. Granic, *Das Klosterwesen in der Gesetzgebung Kaiser Leos des Weisen*, B. Z., t. 31 (1931). S. 67, sich für seine Behauptung, die Mönche hätten auch in der nachjustinianischen Epoche das Vermögenserwerbrecht und die Testierfähigkeit gehabt, auf Ferrari und Steinwenter beruft, so tut er das mit Unrecht: die von Ferrari angeführten Dokumente stammen aus der nachleonischen Zeit und Steinwenter sagt gerade das Gegenteil. Nur für die nichtbyzantinischen Mönche ist seine Behauptung richtig.

(3) Cap. 10 und 79/80.

(4) Tit. XI, c. 1.

(5) *P. G.*, t. 88, c. 929.

im Scholion ein Wort des hl. Maximos angeführt: « Der ist wahrhaft arm, der sich aller seiner Güter entäussert hat und nichts auf der Erde besitzt als seinen Leib, der alle Zuneigung zu ihm aufgegeben hat und die Sorge für das Leben Gott und den geistlichen Vätern überlässt ». Ähnlich tönt es uns aus dem Pratum Spirituale entgegen: Der wahre Mönch besitzt nichts für sich, sondern um alles, was er erwirbt, an andere zu verteilen (1).

In der Ausführung blieb man freilich hinter diesem Ideal oft zurück und gegen Ende des VIII. Jahrhunderts hatte sich vielfach eine Erschlaffung der Armut, wenigstens der gemeinsamen Armut der Klöster, eingestellt. Gegen diese Abschwächung des ursprünglichen Geistes wandte sich die Reform, die Theodor der Studite seinem Onkel Plato (2), das Leben des hl. Theodor wohl mit Recht ihm als der treibenden Kraft zuschreibt (3). Noch als einfacher Mönch im Kloster Sakkoudion lebend fand er beim Lesen der Schriften des hl. Basileios, dass es den Regeln des Mönchslebens nicht entsprach, wenn die Klöster seiner Zeit Sklaven und Schafherden, Lasttiere weiblichen Geschlechts u. ä. m. zu Handelszwecken hielten. Mit Erlaubnis Platons, des Hegumenos des Klosters, liess er die Sklaven mit einem Stück Geld für die Wegzehrung frei, die übrigen Güter verteilte er unter die Armen. Nicht weniger streng hielt er später auf die Armut als Vorsteher des Stoudiosklosters- Nicht nur der gemeinsame Tisch, sondern auch das gemeinsame Schlafen war Vorschrift für alle (4). Es war genau bestimmt, welche Kleidungsstücke

(1) Th. Nissen, *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale,* B. Z., t. 38 (1938), S. 356. Vgl. auch die Erzählung Num. 13, S. 368 ff. Der Abt des palästinensischen Klosters besteht darauf, dass der Eintretende sein Gold den Armen verschenke, gibt schliesslich nach als dieser es für das Kloster gibt mit Berufung auf ein Gott gemachtes Versprechen, will es aber dem inzwischen zum Mönch gewordenen wieder zurückgehen, als dieser im anfänglichen Eifer nachlässt und sich bei dem Gedanken beruhigt, nicht umsonst werde er im Kloster verpflegt. Als der Mönch dann sich ihm voll Reue zu Füssen wirft, wirft er das zufällig noch aufbewahrte Gold mit dessen Einstimmung in den Fluss, um das Ärgernis aus der Welt zu schaffen.

(2) *Laudatio S. Platonis,* or. XI, c. 23, *P. G.*, t. 99, col. 826.

(3) *Vita S. Theodori,* num. 9, ibid., col. 245.

(4) *Constitutiones Studitanae,* 2, *P. G.*, t. 99, col. 1704; *Iambi,* c. 16, 20, ibid., col. 1785, 1788. G. A. Schneider, *Der hl. Theodor von Studion,* Mün-

der Bruder besitzen durfte: jeden Samstag mussten sie dem Kleiderbewahrer zurückgegeben und gegen andere umgetauscht werden. Die Vita des hl. Theodor hebt hervor, dass er immer das erste Kleidungsstück, das ihm gegeben wurde, annahm, mochte es auch noch so abgetragen sein (1).

Selbst ein eifriges und vorbildliches Kloster wie das des Stoudios war in einer so pracht-und vergnügenliebenden Grosstadt wie Konstantinopel vor dem Eindringen des Weltgeistes nicht sicher. In den Katechesen des hl. Theodor werden unbarmherzig die kleinen Eitelkeiten gegeisselt, die man vor sich selbst mit schönen Namen zu beschönigen suchte. Da gab es Mönche, die sich die Augenbrauen schminkten « wie ein Mädchen » und die andern Mittel weiblicher Eitelkeit zur Verschönerung der Person nicht abwiesen, die auf eine kunstvolle Haartracht, rechtgefaltete Kleidung, auf eine längere Kapuze grossen Wert legten. Andere wussten sich Handschuhe, mit Ringen geschmückte Messer, feingearbeitete Schlüssel, Pelzwerk, Büchschen aus echten oder falschem Elfenbein, die man am Mantel oder am Gürtel trug, Behälter für die Messer, buntgestickte Gürtel, geschnitzte Schreibtafeln usw. zu verschaffen (2). Alles Dinge, die man nicht ohne weiteres als Zeichen eines Niederstandes des Klosters werten

ster i. W. 1900, S. 58. *Vita S. Theodori Stud.* A, *P. G.*, t. 99, col. 149 s., *Vita* B, ibid. c. 261; *Magna Catechesis,* ed. A. Papadopoulos-Kerameus, St. Petersburg 1904, p. 95, 119-120, 402; *Poenae monast.*, 12, *P. G.*, t. 99, c. 1736; *Poenae quot.* 1, 3, 27, 28, ibid. c. 1748-1754. Cf. A. P. Dobroklonskij, Преп. Θеодоръ исповѣдникъ и игуменъ студійскій, Odessa 1913, p. 500 s. Dieser Schriftsteller scheint zwar anzunehmen, dass jeder Mönch seine Zelle gehabt hat; Theodor spricht aber nicht nur an den oben angeführten Stellen von einem gemeinsamen Schlafsaal (κοιτάριον, κοιμητήριον), sondern die unten (S. 417 Anm. 1) angeführte Stelle zeigt auch aus dem Zusammenhang, dass es sich um einen gemeinsamen Schlafraum handelte. Ich habe die *Constitutiones Stud.* und die *Poenae quot.* angeführt, obschon sie in der uns vorliegenden Form heute nicht mehr unmittelbar Theodor zugeschrieben werden, weil sie in ihren wesentlichen Bestimmungen zweifellos auf ihn zurückgehen. Vgl. Schneider, S. 7, Anm. 9; St. Schiwietz, *De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum diss.*, Breslau 1896, S. 26.

(1) *Vita* A, loc. cit., c. 152. *Vita* B, c. 261; *Constit. Stud.*, n. 38, c. 1720; *Poenae monast.* 29, ibid. c. 1736.

(2) *Magna Cat.*, ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 37, 140 ss.; Vgl. I. Hausherr, *St. Théodore Studite,* Rom 1926, S. 37 f.

darf, die aber doch einen wachsamen Obern verlangten, auf dass sie nicht zu Schlimmerem führten. Es kam auch vor, dass man kleinere Gegenstände, die ein Bruder im Schlafssaal oder sonst wo zurückgelassen hatte, Pantoffeln, Schuhe, den Schreibstift u. ä. m., nach einem Besuch oder einer längeren Abwesenheit nicht wieder vorfand. Diese « Diebstähle » versteht Theodor mit harten Worten zu geisseln (1).

Grössere Gefahren für die Armut liefen die Mönche aber, als die Verfolgung sie aus dem sicheren Heim ihres Klosters in die Zerstreuung jagte. Theodor wird nicht müde seine Mönche an die Vorschriften der Armut zu erinnern. So setzt er auch die Summe fest, die jeder besitzen kann und die man nicht überschreiten soll, falls der betreffende Mönch nicht für andere Brüder zu sorgen hat: drei Goldstücke sollen genügen (2).

Er tadelt seinen « Sohn » Stephan, dass er mit dem andern Mönch, der mit ihm zusammenlebt. nicht alles teilt, sondern jeder für sich sein Geld behält. Wenn beide drei Goldstücke besitzen, so will er sie nicht verurteilen, nach dem Beispiel der Väter. Wenn sie aber 10 Goldstücke besitzen und mehr, wie er hört, so haben sie sich aus dem Mönchsstand ausgeschlossen und sind Anhänger nicht Christi sondern des Feindes geworden (3). Besonders wendet er sich gegen die Mönche, die sich Sklaven kaufen: « Dass der Mönch im Kloster einen Sklaven besitze, ist ebensosehr seinem Stand entgegengesetzt wie wenn er ein Frau hätte « (4).

Seine Anweisungen zur Bewahrung der Armut fasst Theodor noch einmal in seinem Brief an den Hegumenos Nikolaos zusammen (5). Er soll nicht was zu dieser Welt gehört, erwer-

(1) *Magna Cat.*, p. 80 s., 259 s.; HAUSHERR, *loc. cit.* p. 39.

(2) *Epist. lib.* II, n. 180, *P. G.*, t. 99, c. 1556-1558; vgl. die Ermahnung an die wegen des Herrn hier- und dorthin zerstreuten Brüder, *Ep. lib.* II, n. 131, col. 1421 ss. und *Ep. lib.* II. n. 107, col. 1365 ss. — In der ep. 98, *Ep. lib.* II, col. 1352 muss er sogar beklagen, dass einige nach Griechenland verbannte Mönche seines Klosters Geld sammeln um es ihren Freunden und Verwandten zu geben, ja. wie er hört. jetzt schon bestimmen, « dies Tier, das Kleidungsstück will ich diesem oder jenem hinterlassen ».

(3) *Ep. lib.* II, ep. 180, col. 1558.

(4) Ibid. ep. 164, col. 1521.

(5) *Ep. lib.* I, n. 10. col. 940. SCHNEIDER, loc. cit., p. 6, Anm. 4 hält diesen Brief für unecht, weil Nikolaos erst nach dem Tod Theodors Abt und

ben und sich nicht einen Schatz zurücklegen, und wäre es auch nur ein Silberstück. Er soll nichts von dem, was dem Kloster gehört, weder zu Lebzeiten noch nach seinem Tode seinen Verwandten oder Freunden als Geschenk oder Vermächtnis hinterlassen. Er soll keinen Sklaven halten, weder für sich noch für das Kloster. Er soll darauf achten, dass alles in der Brüdergemeinde gemeinsam und ungeteilt bleibe und nichts den einzelnen zur unbedingten Verfügung gegeben werde, und handle es sich auch nur um eine Nadel.

Trotz dieser strengen Vorschriften scheint aber doch im Kloster des Stoudios innerhalb gewisser Grenzen der Gebrauch eines peculium der Mönche zugelassen gewesen zu sein [1]. Das kann man daraus schliessen, dass gewisse Vergehen mit Geldstrafen belegt wurden und anderseits Theodor für bestimmte gute Zwecke sich an die Freigebigkeit seiner Mönche wandte [2]. Dies peculium, das wahrscheinlich aus dem Ertrag der Arbeiten eines jeden gespeist wurde, musste aber vom Obern aufbewahrt werden; anderenfalls betrachtet Theodor den Gebrauch als Diebstahl.

Die Schriften des hl. Theodor erlauben uns von der wirklichen Durchführung der Armutsvorschriften und den

zwar des Studiosklosters geworden sei. Doch scheint diese Lösung nicht sicher. Das Testament Theodors enthält eine Stelle, die wortwörtlich mit dem Brief übereinstimmt.

(1) J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1923³, p. 315; E. Marin, *De Studio coenobio Constantinopolitano*, Parisiis 1897, p. 68 ss.

(2) *Ep. lib.* I, c. 953. Cf. *Ep. lib.* II, n. 180, ib. c. 1557 ss., wo er ein peculium bis zu drei nomismata dem Mönch nach den Vätern zuzugestehen scheint, aber nur zugunsten der Armen, und vom rechten Mönch sagt, dass er auch nicht ein Silberstück für sich besitze. Im Text bin ich P. Pargoire gefolgt, muss aber zufügen, dass die von ihm angegebenen Belegstellen nicht alle seine Aufstellungen decken. — Es wäre verfrüht die Geschichte des peculium im Orient schreibem zu wollen, obschon die unten angeführten Texte und Erzählungen manches Material dazu bringen. Man kann, wie mir scheint, freilich schon heute sagen, dass die Behauptung, das peculium sei allgemein in den byzantinischen Klöstern in Brauch gewesen, übertrieben erscheint. Einerseits wagte man freilich nicht den Brauch zu verdammen, da er sich auf die Autorität der Väter zu stützen schien, — diese hatten dabei aber Anachoreten oder Laurioten im Auge — anderseits empfand man ihn doch, wo rechter Eifer herrschte, als mit der vollkommenen Mönchsarmut nicht recht vereinbar.

Schwierigkeiten bei ihrer Ausführung ein so gutes Bild zu machen, wie wir es sonst nicht finden. Ähnlich wird es aber auch in vielen andern byzantinischen Klöstern zugegangen sein, wenigstens wo der ursprüngliche Geist des Mönchtums lebendig war. In den Schriften des hl. Theodor können wir auch Andeutungen dafür auffinden, dass die Mönche beim Eintritt ein Armutsgelübde wenigstens in weiterem Sinne ablegten. Nur kurz können wir hier auf die Geschichte der Ordensgelübde eingehen, die noch in vielen Punkten sehr dunkel ist. Die Pakhomianer scheinen keine Ordensgelübde abgelegt zu haben, sondern der Eintritt ins Kloster, nachdem die Prüfungszeit glücklich überstanden war, hatte dessen Wirkungen (1). Gegenüber gewissen Äusserungen eines Papyrus hält es dagegen Ghedini nicht für ausgeschlossen, dass die Meletianer ein Gelübde (diatheke) gekannt haben (2). Wir besitzen sogar den Wortlaut einer diatheke, wie sie von Schenute in Athribe von den Eintretenden verlangt wurde. Hier handelt es sich um ein mündliches Gelübde, das Schenute auf Rat eines Greises nach längerem Zögern eingeführt hatte. Es scheint aber, dass das — unvollständig überlieferte — Formular nicht eine ewige Bindung kannte (3).

Der hl. Basileios kennt zwar ein Gelübde der Jungfräulichkeit bei den Jungfrauen, erklärt aber, dass es bei den Männern nicht in Gebrauch sei, sondern dass sie sich stillschweigend zur Beharrlichkeit zu verpflichten schienen. Er selbst hält jedoch dafür, dass man auch von ihnen ein Gelübde verlangen solle, damit man sie so leichter überführen könne, wenn sie zu einem unenthaltsamen Leben zurückkehren sollten (4). Tat-

(1) Ladeuze, S. 282.

(2) *Luci nuove dai papiri sullo scisma Meleziano. Scuola Cattolica*, t. VI (1925), S. 275; vgl. *Aegyptus*, t. 7 (1938), S. 8, 85.

(3) J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums*, Leipzig 1903, S. 106 ff. Die Übersetzung steht S. 109. Früher hat man vereinzelte Andeutungen über ein Gelübde bei den Mönchen des Schenute auf einen schriftlichen Vermögensverzicht, der auch von Schenute beim Eintritt verlangt wurde, bezogen und die meisten Gelehrten haben unter dieser Voraussetzung das Bestehen eines Gelübdes im Weissen Kloster geleugnet, weil die schriftliche Erklärung tatsächlich nicht Gott, sondern dem Kloster abgegeben wurde. Vgl. Ladeuze, S. 314/315.

(4) Can. 18-20, Pitra, *Iuris eccl. Graec. hist. et mon.*, t. I, p. 586 ss.

sächlich scheint er später dies bei seinen Mönchen eingeführt zu haben. Die in den Regeln enthaltenen Texte scheinen klar zu sprechen. Er redet von der *homologia ton synthekon*, die der Mönch vor Gott und Gott gegenüber abgelegt hat und die ihn Gott gegenüber sündigen machen, wenn er seiner Verpflichtung untreu wird (1). Noch klarer spricht er an einer anderen Stelle: die Vorsteher der Kirche sind bei der Profess die Zeugen des Willens des neuen Mönches, durch die die Heiligung des Körpers, gleichsam wie ein Weihgeschenk, Gott dargebracht und durch die Anwesenheit der Zeugen bekräftigt wird (2). Wenn wir auch aus den folgenden Zeiten nicht viele Belege für die Ablegung eines ausdrücklichen Gelübdes beibringen können, kann man bei der Verbreitung der Regeln des hl. Basileios nicht daran zweifeln, dass dieser Brauch im griechisch sprechenden Osten weiter um sich griff. Von der *homologia* spricht auch der can. 40 des Konzils im Trullo, freilich in Zusammenhang mit einem Kanon des hl. Basileios, wo davon die Rede ist (3). Klar sind die Andeutungen des hl. Theodor, die uns einen entwickelten Ritus zeigen (4). Das älteste Euchologion, das wir besitzen (VIII/IX. Jh.), hat freilich einen ordo der Mönchsweihe, bringt aber hier, wie bei den andern ordines, nur die Gebete des Priesters (5). Aus dem IX-X. Jahrhundert stammt dann aber eine andere Handschrift,

(1) *Reg. fus.* 14, *P. G.*, t. 31, c. 949 C.

(2) Ibid. reg. 15, c. 956 B/C; Morison, *St. Basil and his rule*, p. 90 ss.

(3) Rhalli u. Potli, t. II, S. 397 f. Nach W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jhs.*, Hamburg 1897, S. 27 setzt der can. 4 des Konzils von Chalzedon "ein verbindliches Eintrittsgelübde voraus, dem er die Verpflichtung zur Ortsbeständigkeit hinzufügt". Ebenso will er dann in Nov. Just. 5, 7 und Synagoge 50 tit., tit. 33, Coll. 87 cap., c. 9, apotage zweifellos als "Aufnahmegelübde" erklären. Gewiss lassen sich diese Texte besser verstehen, wenn ein ausdrückliches Gelübde vorhergegangen ist. An sich scheint es aber nicht unmöglich, dass man den Eintritt in das Kloster oder die Annahme des Mönchsgewandes als stillschweigendes Versprechen des klösterlichen Lebens ansah, wie dies früher sicher der Fall gewesen war.

(4) *Ep. lib.* I, n. 19; *P. G.*, t. 99, c. 968 A, C. Vgl. die Mahnrede an einen abtrünnigen Mönch: *Ep. lib.* II, n. 48, ibid. c. 1333. Vgl. Dobroklonskij, *op. cit.*, S. 447/448.

(5) N. Pal'mov, Постриженіе въ монашество, Kiev 1914, Appendix I, p. 1-8.

die die Fragen und Antworten bei der Mönchsweihe bringt so wie sie heute üblich sind. Der Priester fragt nach den einleitenden Gebeten den zu Weihenden nacheinander, ob er der Welt und allem was in der Welt ist, entsage nach dem Gebot des Herrn, ob er im Kloster bis zum Lebensende aushalten, bis zum Tode dem Obern und der Gemeinde gegenüber Gehorsam bewahren, alle Schwierigkeiten und Trübsale des Klosterlebens um des Himmelreiches willen ertragen, sich selbst in Keuschheit, Enthaltsamkeit und Frömmigkeit bewahren werde. Die Antwort ist immer: « Ja, mit der Hilfe Gottes » (1).

Wie sich aus der Aufzählung ergibt, handelt es sich hier nicht so sehr um die Ablegung genau und streng umschriebener Gelübde, wie sie heute in der lateinischen Kirche üblich ist, sondern der Eintretende verpflichtet sich auf das Ordensleben als Ganzes, wobei die Hauptpunkte eigens hervorgehoben werden (2). Die Armut als solche im strengen und begrenzten Sinn wird nicht eigens erwähnt, bildet aber einen der Hauptinhalte des ersten Versprechens, des Verzichtes auf die Welt und dessen was in ihr ist. Man kann deshalb wohl sagen, dass man im Osten vor der lateinischen Kirche die drei Gelübde der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit gekannt hat, andrerseits aber treten sie selbst in der heute gebräuchlichen Formel nicht mit der Ausschliesslichkeit und Bestimmtheit hervor, wie in den lateinischen Professriten.

Mit dem X. Jahrhundert beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Armut in den byzantinischen Klöstern. Hatte man bisher an den strengen Vorschriften festgehalten,

(1) Cod. Cryptoferr. Γ. β. VII, fol. 145 ss. (saec. IX-X; cf. A. Rocchi, *Codices Cryptenses,* Tusculani 1883, p. 257. Man vgl. hiermit J. Goar, Εὐχολόγιον, 2. ed., Venetiis 1730, p. 407 s.

(2) Über die Entstehung der drei Gelübde in der lateinischen Kirche vgl. vor allem den Aufsatz von L. Hertling, *Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde, Zeitschrift f. kath. Theol.* 1932, S. 148-174. Danach findet man ein ausdrückliches Armutsgelübde erst im XII. Jh. und die jetzige Trias der Gelübde wird dann bald allgemein, S. 170 f. V. Muzzarelli, *De professione religiosa a primordiis ad saec. XII,* Rom 1938, bringt nichts Wesentliches zu unserer Frage.

— mochten auch im einzelnen Verfehlungen dagegen vorkommen — so beginnt jetzt eine allmähliche Lockerung der Regeln, welche die Armut der Mönche schützen; diese führt dann schliesslich zum Entstehen der Idiorrhythmie am Ende des XIV. Jahrhunderts.

Es ist keine Frage, dass zu dieser Entwicklung in enger Beziehung die Novelle 5 Leos des Weisen steht, mag ihre Bedeutung von den Gelehrten auch verschieden eingeschätzt werden. In diesem Gesetz bestätigt der Kaiser zunächst was Justinian in seinen Novellen über die Verfügung des beim Eintritt des Mönches in das Kloster vorhandene Vermögen bestimmt hatte. Er glaubt dagegen ergänzende Normen über das dem Mönch nach dem Eintritt zugefallene Vermögen geben zu müssen. Es sei inhuman, dass alles dem Kloster zufalle, die Armen und sogar die notleidenden Verwandten leer ausgehen sollten. Deshalb bestimmt er, dass der Mönch, der beim Eintritt etwas der Kirche habe zukommen lassen, über das ihm nachträglich zugefallene Vermögen frei verfügen dürfe; habe er aber beim Eintritt nichts zugebracht, so solle er über zwei Drittel verfügen können, das letzte Drittel aber an das Kloster fallen.

Die Tragweite der Novelle ist vor allem von den griechischen Gelehrten, für die sie z. T. noch zeitwichtige Bedeutung hatte, umstritten worden. Nikolaides insbesondere sieht in ihr eine umstürzende Massregel: Leo VI. habe durch seine Konstitution die Vermögens-und Testierunfähigkeit der Mönche, wie sie von Justinian festgesetzt worden sei, aufgehoben und damit der klösterlichen Armut einen schweren Schlag versetzt [1]. Er wendet sich nicht nur gegen Bores und Mompherratos, die die Bedeutung der Novelle nicht richtig erkannt hätten, sondern auch gegen Balsamon und die spätere byzantinische Rechtsprechung, welche die richtigen Folgerungen aus dem Gesetz nicht zu ziehen verstanden hätten. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Auffassungen zeigt sich am klarsten in der Frage, was geschieht, wenn der Mönch stirbt, ohne über die nach seinem Eintritt ihm zugekommene Habe verfügt zu haben. Bores knüpft an

[1] S. 72 ff

die Bemerkung Leos an: Wenn der Mönch vor seinem Eintritt über sein Vermögen nicht verfüge, lasse er stillschweigend verstehen, dass er es an das Kloster gelangen lassen wolle und glaubt der Absicht des Gesetzgebers nicht entgegenzusein, wenn er den gleichen Grundsatz auf das nach dem Eintritt ihm zugefallene Vermögen anwende (1). Mompherratos kommt auf einem andern Weg zu dem gleichen Ergebnis. Nach ihm hat die Novelle Leos die Novellen 5 und 123 Justinians nicht aufgehoben. Leo hat dem Mönch das Eigentum und das Testierrecht für die nach dem Eintritt zugekommene Habe zuerkannt, damit er darüber zugunsten seiner Verwandten und anderer Bedürftiger verfügen könne. Tue er dies nicht, so trete die allgemeine Regel wieder in Wirkung, wonach alles dem Mönch vor oder nach dem Eintritt zugekommene Eigentum, soweit er nicht darüber verfügt habe, titulo professionis dem Kloster zufalle. Aus dem Testierrecht des Mönches könnten die Verwandten keinen Anspruch, ab intestato zu erben, herleiten (2). Nikolaides wendet gegen Bores ein, dass man aus dem Schweigen Leos mit mehr Recht auf die Anwendung der allgemein gültigen Rechtsgrundsätze schliessen könne, gegen Mompherratos hebt er hervor, dass die Novellen nur einen Anspruch des Klosters auf das Eigentum des Mönches titulo professionis, nicht ein Nachfolgerecht ab intestato kännten (3). Der grundlegende Unterschied besteht aber darin, dass nach Nikolaides Leo VI. die Eigentums- und Dispositionsfähigkeit des Mönches wiederhergestellt und damit für das nach dem Eintritt erworbene Eigentum die Bestimmungen des allgemeinen Rechts, wonach die Verwandten erben, wieder in Geltung gesetzt hat.

Man kann ja nun nicht leugnen, dass die Novelle Leos, obschon sie nicht dem ausdrücklichen Wortlaut der Bestimmungen Justinians widersprach, und nur als Ergänzung von dessen Gesetzen auftritt, tatsächlich die Novellen teilweise aufhob. Hatte Justinian den Mönch von seinem Eintritt an als vermögens- und dispositionsunfähig erklärt, so schafft sein

(1) D. Bore, Περὶ τῆς κληρονομικῆς διαδοχῆς εἰς τὴν περιουσίαν τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν, Athen 1887, S. 80 ff.

(2) S. 118 f.

(3) S. 81 ff.

Nachfolger diese Unfähigkeit ab, soweit es das nach dem Eintritt zugekommene Vermögen angeht. Wenn man aber aus dieser Tatsache zu glatte, logische Schlussfolgerungen ziehen wollte, wie sie dem heutigen Rechtsdenken entsprechen, würde man den Rechtsanschauungen der Byzantiner nicht gerecht. Leo will die Novellen Justinians nicht aufheben, er bestätigt sie im Gegenteil und « ergänzt » sie nur, was die nach dem Eintritt erworbene Habe angeht. Theoretisch konnte man also die Vermögens- und Dispositionsunfähigkeit der Mönche noch als Regel ansehen und die von Leo zugestandene Milderung als Ausnahme.

Diese Erklärung scheint allein der harmonisierenden Neigung und auch der späteren Stellungnahme der Byzantiner zu unserer Frage zu entsprechen. Obschon nämlich die Novelle 5 einige von den wenigen Novellen Leos VI. ist, die tatsächlich Recht geworden sind ([1]), bringen die späteren Sammler auch die Novellen Justinians in ihren Sammlungen und Harmenopoulos z. B. auch den can. 6 des 1. und 2. Konzils, der wie oben gesagt, die Bestimmungen Justinians für die Kirche erneuert ([2]). Noch lehrreicher sind die Kommentare des Zonaras und des Balsamon zu diesem Kanon, weil sie uns unmittelbarer von dem lebendigen Rechtsbewusstsein jener Zeit oder wenigstens von dem, was jene Kanonisten als das geltende Recht ihrer Zeit ansahen. berichten. Zonaras erklärt, dass die Mönche als für das Leben gestorben zu betrachten sind. Wie nun die Toten nichts besitzen, so will der Kanon, dass auch die Mönche nichts zu eigen haben ([3]). Balsamon seinerseits beginnt die Erklärung des Kanons mit der Feststellung, dass auch andere Kanones bestimmt hätten, die Mönche könnten kein Eigentum besitzen, (ἀκτήμονες εἶναι τοὺς μοναχούς). Er selbst nennt das Mönchsleben eine νεκροποιὸν διαγωγήν und erklärt bei Ausdeutung der Novelle 123, der Mönch sei einem Toten zu vergleichen; der Tote könne aber

([1]) Vgl. Michael Attaleiates, *Poiema Nomikon*, Anhang I, 8, Zepos. t. VII, p. 492.

([2]) Lib. V, tit. 4, c. 2, 4, 5. Vgl. auch *Epitome s. can.*, sect. IV, tit. I, ed. Leunclavius, p. 42 und Blastares, litt. M c. 15, Rhalli u. Potli, t. VI, p. 384, 394 ss.

([3]) Rhalli u. Potli, t. II, p. 668 s.

keine Habe besitzen noch etwas darüber bestimmen [1]. Auf die Frage aber, was mit dem nach dem Eintritt an den Mönch Gekommenen zu geschehen hat, antwortet er unter Anführung der Novelle Leos, dass der Mönch, falls er beim Eintritt etwas an das Kloster habe gelangen lassen, darüber Herr sei und nach seinem Belieben bestimmen und verfügen dürfe. Schliesslich fragt er sich dann, was mit dem nach dem Eintritt Erworbenen zu geschehn habe, wenn der Mönch ohne Testament sterbe, bevor er darüber verfügt habe? Falle das an das Kloster oder an die Verwandten, zumal wenn er bereits etwas beim Eintritt an das Kloster gegeben habe? Balsamon antwortet, die Novelle Leos sage nichts darüber; nach seiner Ansicht müsse man sich an das halten, was die Novelle 123 für diesen Fall betreffs des vor dem Eintritt gehabten Eigentums bestimme. Dass man an der Vermögensunfähigkeit des Mönches damals noch immer festhielt, zeigt auch der gleich im Anschluss daran von Balsamon berichtete Rechtsfall. Ein Mönch verklagte jemand wegen einer Schuld, wurde aber als nicht prozessfähig zurückgewiesen. Als das Kloster dann seinerseits den Anspruch geltend machte, mit der Begründung, dieser sei auf es selbst übergegangen, weil der Mönch vor der Profess nichts darüber bestimmt habe, wandte man von der Gegenseite ein, weder der Mönch noch das Kloster könnten den Prozess geltend machen. Jener nicht, weil er ein Toter sei und kein Eigentum besitzen könne, dieses nicht, weil nach dem Recht das unkörperliche Klagrecht nur überginge, falls es ausdrücklich übertragen werde. Das Gericht nahm aber diese Einsprache nicht an, sondern erklärte, wie das Eigentum nicht durch eine Willenserklärung des Mönches, sondern kraft des Gesetzes auf das Kloster übergegangen sei, so auch der entsprechende Klageanspruch. Diese Zeugnisse und andere zeigen uns, dass die kirchliche und weltliche Obrigkeit grundsätzlich auch nach der Novelle Leos an der Vermögensunfähigkeit der Mönche festhielt, wenn man auch für das nach dem Eintritt erworbene Vermögen die durch sie eingeführten Milderungen annehmen musste.

Sehen wir jetzt zu, wie es mit der Armut im Leben der Mönche stand. Es ist zunächst gewiss, dass die Armut noch

(1) Ibid. 669, 670[3].

immer als das Ideal des Mönches galt und dass die hervorragendsten Vertreter des Mönchtums sich in der *aktemosyne* auszuzeichnen suchten. Vom hl. Athanasios, dem Gründer der Laura auf dem Athos berichtet die Vita, dass er bei seiner Ankunft auf dem Athos weder Gold, noch Silber, noch Brot, noch anderes mit sich trug (1). Der grosse Wanderprediger Nikon ὁ μετανοιεῖτε suchte schon im Anfang seines religiösen Lebens durch die vollkommene *aktemosyne* sein Leben nach der Tugend einzurichten (2). Der hl. Lukas lehnt das *nomisma*, das der Bischof ihm anbietet ab, und lässt sich schliesslich nur durch den Hinweis auf Christus, der auch *loculi* gehabt habe, zur Annahme zwingen (3). Andere Züge werden vom hl. Michael Maleinos (4), Neilos (5) usw. berichtet. Selbst im XIV. Jahrhundert finden wir noch einen Gregor den Sinaiten, bei dem die Räuber nichts finden (6), einen Maximos Kausokalibytes, der seine elende Hütte jedes Mal in Brand steckt, wenn jemand ihn entdeckt, Männer die durch ihre heroische Armut ihre Umwelt in Bewunderung versetzten (7).

Mehr aber als die Frage nach der Armut als Ideal liegt und die Anwendung dieses Ideals auf das tägliche Leben, die Beobachtung der Vorschriften der Armut am Herzen. Wie stand es in unserm Zeitabschnitt mit den Normen, die die Armut der Mönche im einzelnen regelten? Wie mit der Beobachtung dieser Vorschriften in den Klöstern?

Wir ersehen aus den Quellen, dass die Beobachtung der Armut vielfach noch in Blüte stand.

Die grossen Klosterstifter und die Typika zeigen uns, dass man noch an den Bestimmungen der Vorzeit in ihrer Strenge festhielt. Der hl. Athanasios folgt in dieser Hinsicht,

(1) I. Pomjalovskij, Житiе Препод. Аѳанасiя Аѳонскаго, S. Petersburg 1895, S. 14/15.

(2) Vgl. die Vita, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. III, S. 135 [21].

(3) *P. G.*, t. 111, c. 456 B/C.

(4) *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902), S. 568.

(5) *P. G.*, t. 120, c. 81 ss., 101, 153 etc.

(6) I. Pomjalovskij, Житiе иже во святихъ отца нащ. Григорiя Синаита, S. Petersburg 1894, 37 [14].

(7) E. Kourilas u. F. Halkin, *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe*, *Anal. Boll.*, t. 54 (1936), p. 44; E. Kourilas, Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ, t. I, Thessalonich 1929, S. 114.

wie in andern, der Studitenregel. In seinem Typikon verbietet er, dass der Mönch irgend etwas habe, ausser dem was ihm beim gemeinsamen Tisch zum Essen gegeben werde (1). In seiner Ermahnung an den Hegumenos wiederholt er zum Teil wortwörtlich die Ermahnungen des hl. Theodor an Nikolaos (2). Als die Mönche des ihm unterstellten Klosters in Mylopotamos einem wandernden Mönche Geschenke gemacht haben, tadelt er dies mit scharfen Worten als falsche Freigebigkeit; denn wer sich von allem entäussert habe, wie könne der verfügen über das, was ihm nicht gehöre (3). Auch der hl. Dorotheos der Jüngere schärfte in seinem uns verloren gegangenen Typikon seinen Mönchen ein, nichts Irdisches zu suchen, ausser dem was zum Lebensunterhalt nötig sei (4). Der Gründer des Patmosklosters Christodoulos erklärt in seiner Hypotyposis, nichts solle der Mönch zu eigen haben abgesehen von den notwendigen Kleidungstücken und Decken. Der Reichtum und die Habe eines jeden sollte die *aktemosyne* bilden, die Erzeugerin jeglicher Tugend, das wesentlichste Stück des asketischen Lebens, in der einer den andern zu übertreffen trachten solle; was jemand durch seiner Hände Arbeit erwerbe, dürfe nicht in sein Eigentum fliessen, sondern wie aus der gemeinsamen Kasse des Klosters gegeben werde, so solle die Arbeit wieder der gemeinsamen Kasse Frucht bringen (5).

In dem Typikon des Euergitisklosters, das für viele andere Vorbild geworden ist, heisst es unter anderm, dass der Bruder auch nicht eine Frucht oder einen Heller ohne Erlaubnis des Obern annehmen kann (6). Ähnliche Ermahnungen finden sich in den Typika des Klosters des hl. Johannes *toû Phoberoû*, in dem des Neophytos usw (7).

(1) Pomjalovskij, *op. cit.*, nn. 87 und 88, p. 36. Vgl. die *Hypotyposis* der Laura, Meyer. *Haupturkunden*, S. 140 3.

(2) Meyer, *Haupturkunden*, S. 113.

(3) Pomjalovskij, *op. cit.*, nn. 180 ss., p. 78 s.

(4) *Vita S. Dorothei iun.*, *P. G.*, t. 120, c. 1065. Es handelt sich hier um eine Laura.

(5) *Hypotyposis*, c. 22, Miklosich und Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi* (= MM), t. VI, p. 75.

(6) C. 22, A. Dmitrievskij, Описаніе литург. рукописей..., t. I, p. 641.

(7) C. 24, 41, A. I. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, p. 41, 57. — I. Ch. Chatzeioannou, Ἱστορία καὶ ἔργα Νεοφύτου πρεσβ. μον. καὶ ἐγκλείστου, Alexandria 1914, pars I, cap. X, p. 97.

Wie hier also z. T. ganz ausdrücklich gesagt wird, dass der Mönch kein Eigentum haben kann, so finden wir in den Typika des X-XIV. Jahrhunderts auch regelmässig die Vorschriften der *vita communis* eingeschärft. Sie verlangen, dass der Tisch für alle Mönche gemeinsam und die Speisen auch für den Obern die gleichen seien. Ausnahmen werden nur für die Kranken und Alten zugelassen. In der Zahl der Gerichte und der Art der Speisen sind natürlich z. T. beträchtliche Unterschiede zu bemerken. Streng verboten wird in den meisten Typika die latrophagia, das Essen ausserhalb der Mahlzeiten ohne Erlaubnis des Obern.

Ebenso wird die Kleidung für alle gemeinsam geregelt. Sie soll für alle die gleiche sein. Das Typikon des Euergitisklosters wiederholt z. B. die strengen Vorschriften der Studiten, wonach die ganze Kleidung gemeinsam, zu bestimmten Zeiten dem Aufbewahrer zu übergeben und von ihm wieder aus dem gemeinsamen Vorrat neu zu erhalten ist (1). Andere Typika setzen fest, dass der Mönch neue Kleider erhalten soll nur gegen Ablieferung der alten, lassen also für den einzelnen persönliche Kleidung zu (2). Mehr Freiheit wird den Mönchen des Mamasklosters gewährt, die jährlich 2 *nomismata* und 2 *trikephala* empfangen, um sich selbst die nötige Kleidung zu beschaffen (3). Das Typikon des Klosters von der Guten Hoffnung bestimmt, dass die Nonnen jährlich zwei weisse Unterkleider und ein schwarzes Oberkleid, dazu zwei Paar Sandalen, jedes dritte Jahr einen Mantel und zwei Leibchen, um sich gegen die Kälte zu schützen, empfangen sollen (4).

Es versteht sich, dass der Gottesdienst in den Koinobien gemeinsam ist. Ein Punkt aber, in dem die Klöster des X-XIV. Jahrhunderts von dem früheren Brauch abweichen, ist die Regelung des Schlaforts. Wir haben gesehen, dass Justinian

(1) C. 25, p. 642.

(2) Irene, cap. 56, MM t. V, p. 368. — Johannes-Prodromoskloster *toû Phoberoû*, c. 44 und 45, p. 58 s. — *Kosmosoteira*, c. 52, p. 45. — Leo von Nauplia, c. 4, MM t. V, p. 185.

(3) C. 28, Ἑλληνικά, t. I (1928), p. 283.

(4) Num. 98-101, Delehaye, *Deux Typica byzantins*, p. 73 s. ; vgl. das Typikon des Klosters *toû Libos*, c. 14, ibid. p. 125, und das der *Anargyron*, n. 59, ibid. p. 139.

und noch Theodor der Studite auf dem gemeinsamen Schlafsaal bestanden (1). In unserer Zeit scheint das gemeinsame Schlafen überall ausser Übung gekommen zu sein. Das Leben des hl. Athanasios zeigt, dass das Kloster sich aus Einzelzellen zusammensetzte (2).

Aus dem Typikon des Attaleiates erfahren wir, das jeder Mönch seine Zelle hatte und ebenso war es der Fall in dem des Pakourianos, dem des Neophytos und dem Johannes Prodromos-Kloster zu Zichnä (3). Das Typikon des Euergitis-Klosters verbietet, dass die Mönche einen Diener haben; dagegen schreibt es vor, dass zwei Mönche in einer Zelle schlafen (4). Ebenso will der Stifter des Klosters der Eleousa, dass je zwei Mönche eine Zelle bewohnen sollen, ein alter und ein junger; jener soll als Beispiel für seinen Gefährten dienen (5). Das Kloster der Kosmosoteira (6) übernimmt die gleiche Vorschrift. Das Johannes-Kloster tou Phoberou folgt dem Typikon des Euergitisklosters, will aber dass die Mönche zu dritt in einer Zelle leben; dies sei nützlich für die Novizen (7).

Wenn wir nur diese Dokumente hätten, wäre man leicht zu dem Schluss verführt, dass das klösterliche Streben nach Armut in grosser Blüte gestanden habe. Leider zeigen andere Quellen aber auch die Schatten, die zu diesem Bilde gehören. Man findet in den Heiligenleben Mönche, die über Geld verfügen. Der hl. Neilos hatte mit einem reichen Mönche zu tun, der dazu noch die Verwaltung eines Jungfrauenklosters hatte. Der Heilige wusste ihn aber auf den rechten Weg zu führen und vor seinem Tode setzte er Neilos selbst als Epitropen des Klosters ein (8). Ein anderer Mönch besass drei

(1) S. oben S. 413, 415.

(2) Vgl. die Beschreibung der neuerbauten Laura, Vita S. Athanasii, ed. Pomjalovskij, n. 81, p. 32; ed. Petit, *Analecta Bollandiana*, t. 25 (1906) n. 25, p. 34. Athanasios baut die Zellen im Viereck um die Kirche, eine neben der andern, wie die weise Biene die Waben.

(3) MM t. V, p. 312 [12]. — *Viz. Vremennik*, t. XI, c. 4, p. 16 [6]. — Chatzeioannou, p. 116, cap. 10. — *Byzantion*, t. XII, p. 60 [31].

(4) C. 24, Dmitrievskij, p. 641.

(5) *Izv. Russk. Arkheol. Ist.*, t. VI, p. 73 [14].

(6) C. 51, p. 45.

(7) C. 43, p. 58.

(8) *Vita S. Nili, P. G.*, t. 120, c. 85.

Goldstücke, die er schliesslich auf das Zureden des Heiligen den Armen gab; dann aber reute ihn die Freigebigkeit und um seinen Vorwürfen genugzutun, entlieh Neilos die Summe einem Bekannten und tilgte dann die Schuld durch den Ertrag seiner Arbeit (1).

Dagegen konnte der Patriarch Arsenios, als er auf seine hohe Würde verzichtete, erklären alles unberührt zurückzulassen. Nur seinen Mantel, seine Schreibtafel und drei nomismata, den ihm aus dem Abschreiben des Psalters zugeflossenen Gewinn, seine ganze Habe die er einst im Kloster nach der Klosterregel besessen und ins Patriarchat mitgenommen hatte, trug er auch wieder mit sich aus dem Patriarchat fort (2).

Schlimmer ist, was die Moralisten und Satiriker von den Mönchen sagen. Johannes von Antiochien erkennt in der Erschlaffung der Armut eine der üblen Folgen des Charistikarierwesens: « die den Charistikarier unterstellten Mönche treiben Handel, üben das Schenkgewerbe aus und alle weltlichen Berufe um der elenden Notwendigkeiten des Körpers willen » (3). Noch schärfer drückt sich Eustathios von Thessalonich aus. Er hält den Mönchen vor, dass sie bei ihrer Profess ausdrücklich auf das väterliche Vermögen, auf allen bis zum Eintritt noch zuerworbenen Besitz, und auf die künftigen Erwerbungen verzichtet hätten. Er unterscheidet genau zwischen dem gemeinsamen Besitz, den er für nötig und erlaubt erklärt, und dem « privaten » Eigentum des Mönches. Was der Mönch erwirbt, muss er zu seinem Obern tragen, damit dieser nach der Regel damit verfahre. Aber diese Armut ist nach seinen Worten zu schliessen, von den meisten nicht beobachtet. Die Mönche treiben sogar Handel, sie pflanzen Weinberge an, bebauen Gärten, suchen Viehherden jeder Art zu vermehren (4).

Ebenso wiederholt die « Anklageschrift gegen die Hegumenoi » den Vorwurf, dass die Typika von den Vorstehern

(1) Ibid., c. 49.

(2) PACHYMERES, *De Michaele Palaeologo*, lib. IV. 7, ed. Bonn., t. I, p. 269 16.

(3) *P. G.*, t. 132, c. 1144.

(4) *De emendanda vita monachica*, *P. G.*, t. 135, c. 756, 777, 780, 782.

nicht beobachtet werden. Sie schildert nicht nur das prunkhafte und bequeme Leben der hegumenoi, vor allem ihren üppigen Tisch, sondern erzählt auch, wie die vornehmen Mönche zehn Pfund Gold besitzen, während der arme Kuttenträger nicht einmal einen Heller für eine Kerze bei seiner Scherung oder für sein Seelenheil in der Tasche hat (1).

Man muss freilich die Schilderungen dieser Sittenprediger mit Vorsicht lesen. Dass Missbräuche vorkamen ist, unbezweifelbar. aber man fragt sich wie weit diese um sich gegriffen hatten. Ein vorzügliches Bild von den Zuständen in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts erhalten wir aus der auch sonst als Quelle sehr schätzbaren Vita des hl. Lazaros von Berge Galesios. Lazaros selbst hielt sehr auf die Armut unter seinen Mönchen und unterliess nicht ihre Übung allen anzuempfehlen. Als bei einem seiner Mönche ein Tisch in seiner Zelle gefunden wurde, hielt er vor allen Brüdern dem Schuldigen eine Ermahnungsrede und liess den Tisch in den Aufbewahrungsraum bringen (2). Dass dieser Zug nicht vereinzelt war, ersehen wir aus der köstlichen Einrede des Getadelten, der Vater nehme gerade ihn aber auch immer heraus als Beispiel für die andern; vor kurzem habe er ihn wegen eines ehernen Gefässes hart angefasst und schon früher wegen einer Tasche und eines Mantels. Weshalb er nicht das Gleiche beim Mönch Euthymios tue? Der Heilige antwortete ihm darauf, er solle auf sich selbst und nicht auf Euthymios schauen, der wegen seiner Krankheit und Schwäche besondere Rücksicht brauche.

Auch der Eifer des Lazaros konnte freilich nicht alle Verfehlungen gegen die Armut verhindern. Der Mönch Theodosios hatte ein nomisma gefunden, ein anderes sich dazu von einem Laien geben lassen, dem Vater aber lügnerisch angegeben, das Geld von seinem Bruder erhalten zu haben; er bat ein Psalterium dafür kaufen zu können. Lazaros gab ihm aber zu verstehen, dass er die Wahrheit wisse und brachte ihn zur

(1) E. JEANSELME et L. OECONOMOS. *La satire contre les higoumènes*, Byzantion I (1924), p. 317-339, bes. 324.

(2) *Vita S. Lazari*, ed. H. DELEHAYE, AA. SS., Nov. III, n. 147, p. 552.

Reue [1]. Philippikos dagegen liess sich durch die wiederholten Ermahnungen des Heiligen nicht davon abbringen, aus dem Erwerb seiner Arbeit ohne Erlaubnis Almosen zu machen; er verliess schliesslich verärgert das Kloster und wurde kurz darauf durch den Tod abberufen [2]. Ein anderer Mönch, der im Sterben lag, konnte trotz dem Gebet der Mitbrüder, den Hinübergang nicht finden, bis man ein Säckchen mit Geld, das man auf Weisung des Heiligen unter seinem Kopfkissen fand, weggenommen hatte. Als die Brüder nun fragten, wenn schon dies Säckchen mit Geld, das er mit Erlaubnis des Obern angenommen hatte, ihn am Sterben gehindert hätte, was mit den Mönchen geschehen würde, die nomismata besässen und diese vor ihrem Tod nicht verteilt hätten. da antwortete Lazaros ihnen, diese verdienten kein christliches Begräbnis und wies auf die bekannte Erzählung Gregors des Grossen hin [3]. Sehr aufschlussreich sind auch die Grundsätze nach denen Lazaros mit dem Gewinn verfuhr, den die Mönche aus ihrer Handarbeit sich verschafften. Er wünschte und befahl, dass dieser für die gemeinsamen Ausgaben des Klosters benutzt werde. Wenn aber jemand wegen Krankheit oder ähnlicher Gründe ihn für sich selbst verwenden wollte, so versprach er diesem zunächst, dass man aus den allgemeinen Einkünften dafür aufkommen werde. Sah er, dass der Mönch damit nicht einverstanden war, so gestand er ihm zu mit seiner Erlaubnis den Gewinn für sich zu verwenden. Wer aber hartnäckig darauf bestand, den liess er nach seinem eigenen Willen über die Summe verfügen. Das galt für die Mönche, die den Chordienst verrichteten; bei denen, die nicht lesen konnten, erlaubte er das nicht, abgesehen von den Zeiten wo sie den Dienst verrichteten. Da gab er dem Kellermeister Weisung, ihnen etwas mehr als den andern an Speise und Trank zukommen zu lassen [4].

[1] N. 88, p. 536. Ebendort die Erzählung von einem andern Mönch, der ein *nomisma* hat. Der Heilige bittet ihn, obschon der Mönch es vor ihm verborgen hat, um das Goldstück um es einem Armen zu geben, n. 89.

[2] N. 193, p. 566.

[3] N. 163, p. 557. Cf. *Vita S. Gregorii,* AA. SS. Mart. II, p. 140.

[4] N. 191, p. 566.

Die Armut stand im allgemeinen im Kloster des Lazaros wegen des klugen und doch festen Verhaltens des erfahrenen Vorstehers in Ehren. Viele Mönche verteilten, seinem Ratschlag folgend, ihre Habe an die Armen oder gaben sie, ohne dass Lazaros sie dazu zwang, zum Teil an das Kloster. Andere aber, die klüger zu handeln glaubten, hielten einen Teil für sich zurück, wieder andere, die auf alles verzichtet hatten, nötigten nachher Lazaros für ihre besonderen Bedürfnisse ihnen aus der allgemeinen Kasse des Klosters zu Hilfe zu kommen und gaben so Ärgernis und schlechtes Beispiel (1). Einige Mönche gingen in ihrem Widerstand so weit, dass es fast zu Mord und Totschlag gekommen wäre (2).

In andern Klöstern stand es dagegen vielfach weit schlimmer. Als Lazaros mit dem Fluch belegte, wer von den Mönchen sich gegen die Armut verfehlen würde, murrten manche seiner Mönche und fragten, wie es dann den Mönchen der anderen Klöster ergehen werde, die Diener und Goldstücke und Maultiere hätten, Verträge eingingen und sonstige Ergötzungen besässen; ob diese alle verloren gehen würden? Lazaros leugnet diese Zustände nicht, erklärt aber, nicht zum Richter über die Mönche der andern Klöster bestellt zu sein (3).

Einen Einblick in die Zustände späterer Zeit lässt uns der Bericht des Georgios Pachymeres über das erste Patriarchat des Athanasios (1289-1293) tun (4). Man muss freilich berücksichtigen, dass der im allgemeinen unparteiische Geschichtsschreiber hier vor allem die Härte des Patriarchen und seiner mönchischen Ratgeber hervorheben will. Sobald nämlich der busstrenge Patriarch auf den Sitz von Konstantinopel erhoben war, kamen von auswärts her eine Anzahl Mönche, die in seinem Auftrag die gelockerte Klosterzucht, wie sie vorgaben, zu reformieren unternahmen. Sie warfen nämlich den Mönchen vor, dass sie an den Wochentagen, wo Fasten vorgeschrieben waren, trotzdem zwei Mahlzeiten einnähmen, oft unter Gebrauch von Wein und Öl; sie ge-

(1) Ibid. n. 192.

(2) Ibid. n. 193, wo aber auch die erbauliche Bekehrung des Rädelsführers berichtet wird.

(3) N. 148, p. 552.

(4) *De Andronico Palaeologo*, lib. II, 16, ed. Bonn., p. 148.

brauchten Gewürze und ässen wie die Laien. Einzelne Mönche besässen auch Geld. Nicht nur die welche wirklich ein laxes Leben führten, sondern auch die anderen Mönche brachten sie durch ihre Spitzeleien und Angebereien bald in grosse Aufregung und Furcht. Denn da der Patriarch die genaue Beobachtung seiner Pflichten von jedem verlangte, so glaubten sie umso mehr seine Gunst zu gewinnen, je unbarmherziger sie auch gegen geringfügige Verfehlungen vorgingen. So kam es jeden Tag zu Verurteilungen, weil man bei diesem Mönch Goldstücke, bei jenem einen neuen Mantel, bei einem dritten zwei oder drei Tuniken vorgefunden hatte, oder weil sein Kreuz aus Silber oder Gold oder er selbst zu prächtig hergerüstet war. Dem wurde zum Vorwurf gemacht, dass er ein zu kostbares Messer benutze, jenem dass sein Handtuch zu weiss sei, dass er gebadet habe, dass er niedergeschlagen sei, dass er mit Freunden verkehre, dass er in der Krankheit den Arzt aufgesucht habe. Der Geschichtschreiber fragt sich am Schluss, wer all diese Mätzchen aufzählen könne. Für uns ist diese Liste lehrreich, weil sie uns zeigt, was man den Mönchen vorwerfen konnte. Die Beschuldigungen sind nicht so arg schlimm. Freilich wird man nicht vergessen dürfen, wie schon oben gesagt, dass es wohl auch gerechteren Anlass zum Eingreifen gab, wie Pachymeres selbst andeutet; dem Geschichtsschreiber kam es hier gerade auf die Äusserungen eines übertriebenen Eifers an.

Einen ungünstigeren Eindruck von der Armut der Mönche erhält man jedenfalls aus dem Leben des hl. Maximos des Kausokalybiten. Man sieht, dass sie es um die Mitte des XIV. Jhs. bereits mit dem Besitz von Geld vielfach sehr leicht nahmen. So wird z. B. erzählt, dass ein Mönch den Heiligen um Heilung seiner kranken Hand anging; dieser mahnte ihn daraufhin zunächst die Silberstücke, die er besässe, den Armen zu geben und nicht unter der Erde zu verbergen, sonst werde er schliesslich von Gott bestraft werden [1]. Ähnlich enthüllte er zwei Mönchen, dass der eine 12 hyperpera, der andere 60 Dukaten besässe und forderte sie auf, das Geld unter die Armen zu verteilen [2]. Als der Mönch Damianos einen an-

(1) *Analecta Bollandiana* 54 (1936), p. 49, 96.
(2) Ibid., p. 50, 96.

deren Mönch als einen grösseren Heiligen pries als Maximos selbst, offenbarte dieser, dass der betreffende Mönch 60 hyperpera zu eigen habe, aber bald sterben werde Als der Tod wirklich ihn bald holte, fand man zum allgemeinen Staunen die Geldsumme (1).

Man kann sich nach Kenntnisnahme dieser Zeugnisse der Überzeugung nicht erwehren, dass zwar die Armut in unserm Zeitabschnitt in vielen Klöstern noch in Ehren stand im allgemeinen aber doch schon eine Lockerung eingetreten war, die leicht weiter führen konnte. In einem Punkte zeigt sich aber besonders der Unterschied von der früheren Zeit. Wir haben schon oben davon gesprochen, dass durch die Novelle Leos VI. den Mönchen die Erlaubnis gegeben wurde, über das nach dem Eintritt erworbene Vermögen zu verfügen, falls sie bei ihrem Eintritt ihm etwas gewidmet hatten (2). Schon dies war eine Neuerung, aber die Wirkung der Novelle sollte noch über ihre ursprüngliche Bestimmung hinausgehen. Durch Justinian war die überlieferte Gewohnheit, dass der Mönch beim Eintritt in das Kloster seine Habe verteile, auch rechtlich festgelegt worden. Hat man sich in den nachfolgenden Jahrhunderten daran gehalten? Wir haben jedenfalls manche Beispiele, wo uns dies ausdrücklich berichtet wird. So bringt Stephan der Jüngere nach dem Tod des Vaters seine Mutter und seine Schwester ins Kloster, nachdem er die ganze Erbschaft verteilt hatte (3). In ähnlicher Weise heisst es von Michael Synkellos (Anfang des IX. Jhs.), dass er Mutter und Schwester einem Kloster übergab, nachdem er viele Güter dem Kloster gegeben hatte. Er selbst trat dann in die Laura des hl. Sabas ein und übergab dem Hegumenos das wenige Geld, das ihm geblieben war zum Verteilen (4). Von Platon und ebenso seinem Neffen dem hl. Theodor wird in den Viten berichtet, dass sie vor dem Eintritt ihre gesamte Habe unter die Armen verschenkten (5). Leo VI. selbst

(1) Ibid., p. 50, 96. Vgl. auch p. 59: der Heilige hält einem Mönch, der ihn um Geld bittet vor, dass er 60 hyperper in einer Mauerritze im Turm habe.

(2) S. 422.

(3) *P. G.*, t. 100, c. 1093 C.

(4) *Izv. Russk. Arhheol. Ist.*, t. XI, p. 229.

(5) Or. XI, *Laudatio S. Platonis*, c. I, 8, *P. G.*, t. 99, c. 809. — *Vita S. Theodori*, *P. G.*, t. 99, c. 241, n. 5.

hatte an dieser Verpflichtung nichts geändert, sondern ausdrücklich die Novellen Justinians hinsichtlich dieses Punktes bestätigt. Seine Erleichterung bezog sich nur auf das nach dem Eintritt dem Mönch zugekommene Vermögen. Wir haben oben schon gesagt, dass die Novellen Justinians ausdrücklich von diesen Gütern nicht sprechen, aber notwendig in dem Sinn ausgelegt werden müssen, dass sie dem Mönch das Eigentum auch hieran absprechen. Da Leo VI. aber die Frage nach der Bestimmung dieser Güter dem Patriarchen zuschreibt, ist es möglich, dass sich im Lauf der Zeit bereits Bestrebungen geregt hatten, dem Mönch das Eigentum daran zuzuerkennen. Jedenfalls blieb es aber nicht bei der von Leo eingeräumten Vollmacht, sondern wie Steinwenter richtig hervorgehoben hat: « die Praxis ging noch darüber hinaus und liess, wie die Testamente uns zeigen, bisweilen den Mönch über sein ganzes Vermögen, ohne Rücksicht auf den Zeitpunkt des Erwerbs testieren » (1). Die Gesetzgebung Leos VI. öffnete eine Bresche, durch die bald ein mit der Mönchsarmut schwer vereinbarer Geist in die Klöster eindrang. Während wir bis zur Novelle Leos kaum Beispiele von Mönchstestamenten haben, werden diese vom X. Jh. an immer zahlreicher. Dabei lassen sich, wie schon Steinwenter hervorgehoben hat, einige in Einklang mit den Vorschriften der Gesetze bringen; die grössere Zahl nimmt aber keine Notiz von deren Bestimmungen (2). Zu den ersten gehört z. B. das Testament des « Novizen » Theodoros Gordatos (XIII. Jh.), in dem der Erblasser dem Kloster einen Acker und einen Weinberg aus der Mitgift seiner Frau, dieser zum Ersatz einige Häuser, seinen Kindern zwei Häuser und einen Weinberg hinterlässt (3).

Vor der Profess wird wohl auch das Testament des Maximos Planites abgefasst sein, in dem er über sein Geld, seinen Besitz und u. a. über die Sachen verfügt, die er im Hause seiner Mutter zurückgelassen hatte als er die Tonsur empfing (4). Bei vielen andern Testamenten kann man aber

(1) Steinwenter, *Byz. Mönchstestamente*, S. 58.
(2) Ibid. S. 59 f.
(3) MM t. IV, n. LVIII, p. 125 s. (XIII. Jh.).
(4) Ibid. n. XXIII, p. 74 s. (a. 1255).

aus den einleitenden Bemerkungen entnehmen, dass sie am Ende des Lebens und wohl nach längerem Klosterleben niedergeschrieben sind ([1]). Bisweilen ergibt sich das auch klar aus dem Wortlaut. So nahm Theodorethos Sapouas nach dem Tod seiner Frau, seiner drei Kinder, seiner Eltern und Geschwister das Mönchsgewand. Noch musste er seine Schwester aus der Gefangenschaft der Sarazenen loskaufen und sie einem Manne zur Ehe geben, nach dessen Tod einem zweiten. Dann ging er in sein Kloster zurück und setzte, « wie es Brauch ist », sein Testament zugunsten des Klosters auf ([2]).

Wie häufig diese Mönchstestamente waren, zeigt der Umstand, dass sich sogar Formulare für Testamente von Hegumenen und Mönchen herausgebildet haben, in denen der Verfasser erklärt, dass er wie es die Gewohnheit will, über sein Vermögen verfügt ([3]). Wie kann man aber diese Zeugnisse in Einklang bringen mit dem was in den weltlichen und kirchlichen Rechtsquellen über die Armut der Mönche bestimmt war? Es bleibt nichts anderes übrig als zuzugeben, dass die theoretische Stellungnahme besonders der kirchlichen Obrigkeit durch die Gewohnheit weit überholt war. Vor allem zeigt uns diesen Kampf zwischen kirchlicher

([1]) Ibid. n. LI, p. 112 s., Testament einer Klosterfrau (a. 1281); ibid. n. LXIX, p. 137 (a. 1285); ibid. n. CVII. p. 201 (1192). Die Angabe "von schwerer Krankheit befallen", die sich in ihnen häufig findet, ist freilich formelhaft, zeigt aber ebendadurch, dass die Testamente von den Mönchen am Ende des Lebens abgefasst wurden.

([2]) Th. Ouspensky et V. Bénéchévitch, *Actes de Vazelon*, Leningrad 1927, n. 107, p. 77 s. Andere Angaben bei Steinwenter, p. 60. Bisweilen enthält das Testament nur eine Verfügung zugunsten des Klosters, — über einen Acker, über Bäume o. ä. m. Vgl. *Actes de Vazelon*, n. 2, 12, 18, 34 etc., p. 1, 5, 8, 15, — obschon Kinder und andere Verwandte leben. Das ist wohl ein Anzeichen, dass der Mönch über seine andere Habe schon zu Lebzeiten verfügt und dabei wohl die Ansprüche seiner nächsten Verwandten berücksichtigt hat. Man kann deshalb vermuten, dass er das betreffende Stück zwar in der Verwaltung und Nutzniessung z. B. seiner Kinder gelassen, aber eigens nicht darüber verfügt hat, um es in seinem Testament als Seelenteil dem Kloster zukommen zu lassen. Das scheint mir überhaupt auf den Brauch des Mönchstestaments Licht zu werfen. Diese Erklärung passt freilich nicht überall.

([3]) Sathas, Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη, t. VI, n. 23 und 24, p. 635 s. Die Formulare sollen nach dem Herausgeber aus der Komnenenzeit stammen, S. Einleit. p. 112.

Überlieferung und neuem Brauch das Schreiben eines unbekannten Patriarchen [1]. Mit Berufung auf den 6. Kanon des 1. und 2. Konzils und die andere kirchliche Überlieferung erklärt er, der Mönch könne kein Eigen haben, er sei wie ein Leichnam, alles was er beim Eintritt besessen habe und nachher erwerbe, gehöre dem Kloster; er könne darüber nicht, auch nicht zugunsten seiner Verwandten verfügen. Er könne auch am Ende des Lebens kein Testament machen, weder zugunsten seiner Verwandten noch anderer. Das sei immer von den heiligen Kanones bestimmt und durch die lange Gewohnheit geheiligt worden. Zugleich muss er aber beklagen, dass viele Christen unter Berufung auf Verwandtschaft die Erbschaft der Mönche beanspruchen, Vorsteher und Mönche belästigen und schädigen. Der Patriarch wendet sich gegen sie wie gegen Gottesschänder.

Seinem Widerspruch war keine Wirkung beschieden. Uns stellt sich aber eine Frage anderer Art, nämlich die, wie war es möglich ein klösterliches Leben zu führen und dabei über einen so reichen Besitz zu verfügen, wie er vielfach in den Testamenten bezeugt ist [2]. Vermutlich hielt sich der Mönch oder die Nonne, die sich auf ihre alten Tage in das Kloster zurückzog, nur das Eigentum vor, überliess aber die Verwaltung und die Nutzniessung den Verwandten oder dem Kloster. Nur unter einer solchen Annahme bleibt ja überhaupt noch etwas von einem klösterlichen Leben übrig, dessentwegen die Betreffenden sich aus der Welt zurückzogen. Freilich auch so musste die klösterliche Zucht starken Schaden leiden.

Bevor wir weitergehen, müssen wir uns noch einmal mit der Novelle Leos VI. beschäftigen. Schon Nissen hatte mit ihr das Aufkommen der seit dem X. Jh. in den Typika häufig vorkommenden ἀποταγή in Verbindung gebracht [3] und Steinwenter hat diese Hypothese dann in geistreicher Weise weiterentwickelt [4]. Hiernach wäre diese beim Eintritt in das Kloster gemachte Zuwendung nichts anderes als jene Zuwen-

(1) M. Gedeon, Κανονικαὶ διατάξεις, Konstantinopel 1888, t. I, p. 180.
(2) Vgl. z. B. *Actes de Vazelon*, n. 100, p. 57.
(3) Diataxis, S. 60.
(4) *Byz. Mönchstest.*, S. 58.

dung, die nach Novelle 5 Voraussetzung der Verfügungsmacht des Mönches über das nach seinem Eintritt erworbene Vermögen war. Die Eintretenden hätten durch diese Gabe sich die Verfügungsfreiheit über den Rest ihres Vermögens auch nach dem Eintritt dauernd sichern wollen. Die Praxis sei nämlich über die Bestimmungen der Novelle Leos noch hinausgegangen und habe dem Mönch, unter der Voraussetzung der *apotage*, die Verfügungsmacht über das ganze Vermögen, ohne Rücksicht auf den Zeitpunkt des Erwerbs belassen.

So ansprechend dieser Vorschlag zunächst auch ist, scheint er mit dem Befund der Quellen nicht gut in Einklang zu bringen zu sein. Wie Nissen nämlich in seiner zweiten Abhandlung schon bemerkt hat, liegt das Aufkommen der *apotage* lange vor dem Erlass der Novelle Leos VI. Bereits zur Zeit des II. Konzils von Nikaia verlangten die Äbte vielfach ein Eintrittsgeld von den Bewerbern, wie man aus dem 19. Kanon dieses Konzils ersieht ([1]). Da die Novellen Justinians dem Eintretenden die freie Verfügung vor dem Eintritt über sein ganzes Vermögen erlaubten, sicherte sich das Kloster wenigstens auf diese Weise einen Anteil. Das Konzil verbietet unter schwerer Strafe diesen Missbrauch, der sich aber lange erhalten sollte; war es doch schwer festzustellen, ob es sich um freiwillige oder erzwungene Gabe handelte. Auch die byzantinischen Kanonisten verstanden den Kanon in dieser Weise; so erklärt Aristenos ausdrücklich, dass durch diesen Kanon u. a. die *apotage* verboten sei ([2]).

Die Bezeichnung *apotage* finden wir zunächst in der Novelle der Kaiser Romanos, Konstantinos, Stephanos und Konstantinos vom J. 935, durch die die Herrscher dem Übergang der Bauerngüter in die Hand des Adels und der Klöster Einhalt zu tun suchen ([3]). Wer in Zukunft mit ernster Absicht in das Kloster einzutreten gedenkt, soll nicht mehr das Bauerngut

([1]) *Die Regelung des Klosterwesens*, S. 24. NIKOLAIDES seinerseits deutet den Kanon richtig von der *apotage;* er wendet sich dabei gegen Nissen, von dem er augenscheinlich nur das frühere Werk kennt, p. 33, not. 3, p. 59, nota.

([2]) RHALLI und POTLI, t. II, p. 637.

([3]) ZEPOS, t. I, p. 207, 213.

selbst, sondern seinen Wert in Geld als *apotage* dem Kloster geben. Das Typikon des Athanasios kennt dann die *apotage* in doppelter, unter sich freilich verwandter Bedeutung. Einmal bedeutet sie das Mietgeld, das dem Kloster angeboten wird von denen die sich in den dem Kloster gehörigen Kellien niederlassen wollen (1). Athanasios weist diesen Vertrag zurück, weil diese Kellien den Brüdern des Klosters, die ein zurückgezogenes Leben zu führen wünschen, vorbehalten sind. Ebenso lehnt Athanasios die *apotage* ab, die jemand beim Eintritt in das Kloster anbieten würde oder er befiehlt vielmehr, sie den Armen zu verteilen (2). In diesem Sinn als Eintrittsgeld erscheint sie dann häufig in den Quellen des XI. und der folgenden Jahrhunderte, bisweilen auch προσένεξις genannt, bisweilen dieser gegenübergestellt. So wird im Leben des hl. Lazarus erzählt, wie er beim Eintritt in das Kloster des hl. Sabas 12 *solidi* als *apotage* zahlen musste. Als er nach einem unbedachten Fortgang wieder in das Kloster aufgenommen zu werden wünschte, verlangte man die *apotage* aufs neue und er gab dafür ein Evangelium im Werte von 12 *solidi* hin (3). Lazarus selbst wollte aber später keine *prosenexeis* von den Eintretenden verlangen, sondern nahm nur was sie freiwillig anboten (4).

In der Folge erscheint die *apotage* manchmal als dargeboten vom Eintretenden, z. B. im Typikon des Michael Attaleiates, der sie zurückweist, falls sie nicht für den Bau oder die Wiederherstellung oder den Ankauf eines unbeweglichen Grundstückes gegeben werde (5). Meist erscheint sie aber als vom Kloster verlangt: so verbietet das Typikon des Euergetisklosters, dass man von denen die als tauglich für das Kloster erfunden seien, *apotage* oder *prosenexeis* erzwinge (6). Die Vorschriften dieses Typikons werden dann von manch andern Typika, bisweilen mit leichten Änderungen übernommen, so den Typika der Klöster der *Kosmosoteira*, des hl. Mamas, *tôn*

(1) Meyer, *Haupturkunden*, S. 117 [28].
(2) Ibid., S. 119 [5].
(3) *Loc. cit.*, p. 514, n. 16 und 17.
(4) Ibid., p. 566, n. 192.
(5) MM t. V, p. 311 [27]; cf. 313.
(6) C. 37, Dmitrijevskij, p. 648 s.

Eliou Bomôn, des hl. Johannes *toû Phoberoû*, des Neilos (1). Die Kaiserin Irene verbietet jede *dosis*, *apotage*, *synetheia*, *prosenexis*, ja sogar das *trapeziatikon* und ähnliches (2). Das Typikon des Klosters *toû Libos* will, dass die Aufzunehmende ohne Geschenke aufgenommen werde, dass nicht viel und nicht wenig, nichts Grosses und nichts Kleines verlangt werde, nicht einmal die gebräuchliche sogenannte *eulogia* (3). Das Typikon des Leo von Nauplia weist jede *prosenexis* einfachhin zurück; dagegen soll der Aufzunehmende arbeitsfähig sein und statt der *apotage* die *hypotage* üben (4). Auch der Kaiser Johannes Komnenos will nichts von *apotage* wissen, damit sie nicht zum Anlass werde, den ersten besten aufzunehmen; andere Eigenschaften seien wichtiger (5). Zuletzt erscheinen die *prosenexeis* bei Manuel Palaiologos, der erklärt, der Geber von *prosenexeis* könne daraus kein Recht ableiten, noch dürfe ein Vertrag darüber abgeschlossen werden (6). Hier sind wir aber schon in der Zeit der idiorrhythmischen Ordnung.

Wie die privaten Stifter so wandte sich auch die kirchliche und weltliche Obrigkeit gegen die *apotage*. Alexios I. erklärte in einer Novelle die *apotagai* würden gegen die Kanones gegeben und empfangen und müssten in Zukunft gänzlich aufhören (7). Der Hegumenos der ein solches Eintrittsgeld gegeben oder empfangen habe, sei abzusetzen, der *Charistikarios* aus dem Kloster zu verjagen. Freilich erlaubt der Kaiser freiwillig gemachte *prosenexeis* anzunehmen. Diese müssten aber in dem *brebion* des Klosters aufgezeichnet und dem Patriarchen zur Kenntnis gebracht werden. Wir ersehen dabei, dass die Klöster bisweilen Privilegien erhalten hatten, wonach es ihnen erlaubt war, *apotagai* oder *prosenexeis* anzu-

(1) *Izv. Russ. Arkh. Ist.*, t. XIII, c. 55, p. 47; — Ἑλληνικά, t. I, c. 22, p. 279 11; — c. 22, Dmitrievskij, p. 739; — *Noctes Petropolitanae*, c. 53, p. 65; — MM t. V, p. 407.

(2) C. 7, MM. t. V, p. 338.

(3) Delehaye, p. 114, n. 14.

(4) C. 6, MM t. V, p. 185. Das Wortspiel findet sich in etwas anderer Form schon bei Attaleiates, MM t. V, p. 311 30.

(5) Dmitrievskij, p. 670 fin.

(6) Meyer, *Haupturkunden*, S. 204 30.

(7) Zepos, t. I, p. 347 f.

nehmen und für sich zu verwenden. In der Zukunft will der Kaiser aber nichts davon wissen.

Wie hier der Kaiser das Eintrittsgeld verbietet, aber freiwillige Gaben zulässt, so erlauben auch die meisten *Ktitores*, trotz ihrer Feindlichkeit gegenüber der *apotage*, die Annahme von Geschenken, die aus eigenem Antrieb gemacht werden, so die Typika der Klöster der Irene, der *Euergetis*, des hl. Joannes *toû Phoberoû, toû Libos* usw [1]. Vielfach betonen sie, dass aus solchen Gaben kein Vorrang abgeleitet werden und kein Grund zur Überhebung über die andern gegeben sein darf. Attaleiates gestattet auch, dass bei der Professio 10 *nomismata* für Räucherwerk und für den Tisch der Brüder gegeben werden [2], während Irene das *trapeziatikon* ablehnt [3]. Ähnliche Bestimmung dürfte das von Athanasios erwähnte Scherengeld (*psalis*) gehabt haben, das bei der Tonsur gebräuchlich war [4]. Als Gründe, derentwegen man die *apotage* ablehnt erscheinen in den Typika, dass sie Uneinigkeit hervorruft, Nachlässigkeit in der Beobachtung der Vorschriften und eitle Ruhmsucht begünstigt, Anlass zur Unbotmässigkeit, gibt, zu Widerspruch und Ungehorsam [5].

Die Texte, die wir bisher betrachtet haben, bringen die *apotage* in keinen Zusammenhang mit der Novelle Leos VI. Dies tut aber Michael Attaleiates in seinem *Poiema Nomikon*, wo er erklärt, dass die Novelle Leos noch in Geltung ist [6]. Er sagt zwar nicht, dass man dies Eintrittsgeld gäbe, um so die Verfügungsmacht über den Rest des Vermögens sich zu erhalten, aber doch, dass die *apotage* als die Zuwendung angesehen werden könne, von der Leo in seinem Gesetze spricht.

(1) MM t. V, p. 313; — ibid., p. 338; — Dmitrievskij, p. 648 s.; — Papadopoulos-Kerameus, *Noct. Petr.*, p. 65; — Delehaye, p. 114.

(2) MM t. V, p. 311 fin.

(3) MM t. V, p. 338 [12].

(4) Meyer, *Haupturkunden*, S. 112 [6]; vgl. S. 26.

(5) Veranschaulicht werden diese Vorwürfe teilweise durch die "Anklageschrift gegen die Hegumenoi", deren Verfasser gerade über die unterschiedliche Behandlung klagt, die den Mönchen des Klosters zuteil wird. Wer dem Kloster viel zugebracht hat, wird mit Ehren und mit aller Rücksicht behandelt, während die armen Schlucker sich eine Schandkost und Schläge gefallen lassen müssen. Vgl. oben S. 431, Anm. 1.

(6) Zepos, t. VII, p. 492, n. 8.

Er erklärt ausdrücklich, wer die *apotage* gegeben habe, könne über sein anderes beim Eintritt vorhandene Eigentum verfügen.

Fassen wir jetzt noch einmal die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so tritt klar heraus, dass die *apotage* zunächst ein von den Klöstern gefordertes Eintrittsgeld war; später haben dann wohl die Eintretenden selbst manchmal diesen Brauch benutzt, um sich auf diese Weise die Bestimmungen Leos zunutze zu machen. Bemerkenswert ist, dass die *apotage* in den nachfolgenden Zeiten, auch wo das Verlangen sich einen Vorrang zu sichern oder Erleichterungen zu erhalten oder sich über die übrigen Mönche zu erheben als Beweggrund der Zuwendung angegeben wird, diese den freiwilligen Zuwendungen gegenübergestellt wird. Die *apotage* behielt auch hier, wie es scheint, ihren ursprünglichen Charakter: sie war eine Zuwendung, die für den Eintritt in das Kloster gegeben wurde und damit konnte der Eintretende die Zulassung als sich geschuldet ansehen, selbst wenn der Klosterbewerber, nicht das Kloster ihre Zahlung veranlasste. Daraus wird auch verständlich, dass der Mönch wie im Kloster für seinen Platz, so in den Kellien die *apotage* für die Benutzung der Zelle erlegte und diese hier fast die Bedeutung eines Mietgeldes erhielt. Es gibt einen bisher von uns noch nicht berücksichtigten Text, der uns diese Aufgabe der *apotage* klar von Augen stellt und zugleich uns auf ein anderes Rechtsinstitut überleitet, das für die Geschichte der Armut in den byzantinischen Klöstern von Bedeutung ist.

Die *Peira*, XV, 15 bringt folgenden Rechtsfall [1]. Jemand hatte fremde Häuser an das Kloster der *Eleousa* verkauft und aus dem Erlös eine *apotage* für seine Enkelin an das Kloster *tês Choras* bezahlt. Nach einem Prozess musste er den Kaufpreis dem Kloster der *Eleousa* zurückgeben, da er aber sonst nichts hatte, verurteilte Eustrathios Romanos das Kloster *tês Choras* dazu, die *apotage* zurückzuerstatten, erklärte es aber frei von der Verpflichtung der Enkelin das *siterision* zu geben.

Hier erscheint als Gegenleistung der *apotage* die Verpflichtung Wohnung und Verpflegung zu stellen. Es ist der einzige mir bekannte Fall, wo der *apotage* so krass diese

(1) Zepos, t. IV, p. 54.

Aufgabe zuerkannt wird. Man kann allerdings fragen, ob die Enkelin wirklich in das Kloster als Nonne aufgenommen worden war, oder ob sie nur als Aussenstehende die Verpflegung und Wohnung erhalten sollte; wir kommen auf diesen Unterschied noch in Kürze zu sprechen. Man würde in dem zweiten Fall die Entscheidung des Richters leichter begreifen. Aber da an allen andern uns bekannten Stellen *apotage* das Eintrittsgeld bedeutet, das von denen gezahlt wird, die wirklich ins Kloster als Mönche oder Klosterfrauen eintreten wollen, wird man den Ausdruck auch hier so verstehen müssen. Das Ausserordentliche an der Entscheidung ist nicht so sehr dass sie uns den Brauch der *apotage* auch von den Gerichten anerkannt zeigt, sondern dass sie ihr eine solche Bedeutung verleiht: die Zahlung des Eintrittsgeldes wird geradezu zur Gegenleistung für die Aufnahme oder wenigstens zur Bedingung für die Gültigkeit der Aufnahme; wird sie zurückgenommen, so wird auch die Aufnahme ins Kloster hinfällig.

Wir können aber das *siterision*, von dem hier die Rede ist, in einen grösseren Zusammenhang einbauen. Vom XI. Jahrhundert an begegnen uns viele Texte, in denen von der Leistung des Unterhalts, oder auch des Unterhalts und der Wohnung durch die Klöster die Rede ist; der Anspruch auf diese Leistung wird gewöhnlich mit dem allgemeineren Ausdruck *siterision* oder dem fachmässigeren und bestimmteren *adelphaton* bezeichnet. Das adelphaton war ein ἐξωμονίτατον, wenn sein Inhaber ausserhalb des Klosters lebte, ein ἐσομονίτατον, wenn er zusammen mit den Mönchen im Kloster wohnte (1).

(1) W. Nissen, *Diataxis*, S. 62 ff. Nissen versteht den Ausdruck exomonites vor allem von Mönchen, die ausserhalb des Klosters, " in der Stadt wohnten und nur der Form wegen eine Zelle erhielten, um Anspruch auf die Pfründe eines Mönches und auf die Vorrechte desselben im bürgerlichen Leben zu erlangen ". S. 63. Es hätten also damals in Byzanz, wie später im Abendland, die Mönche vielfach ausserhalb ihres Klosters gelebt und ihr Einkommen verzehrt. Ich muss gestehen, dass mir diese Auffassung weder den Tatsachen noch den Texten zu entsprechen scheint. Johannes von Antiochien stellt die κοσμικοὶ ἀδελφοὶ ἐσωμονίται καὶ ἐξωμονίται den Mönchen gegenüber und beklagt sich gleich darauf, dass die κοσμικοί innerhalb des Klosters schlachten, Fleisch essen, ihre Spiele aufführen und mit voller Freiheit ihre weltlichen Beschäftigungen ausüben. Er sieht in den *exomonitai* und *esomonitai* also offenbar Weltleute. Ebenso kann man aus den übrigen Quellen entnehmen, dass die Pfründen Laien, Bischöfen und Mönchen anderer Klö-

Bisweilen wird die Pfründe der Mönche selbst, oder besser der Anteil an der Verpflegung. den der Mönch vom Kloster erhält, als *adelphaton* bezeichnet; öfter handelt es sich aber um Aussenstehende, die ihren Lebensunterhalt vom Kloster beziehen. Diese blieben in ihrem Stand, die Laien blieben Laien und standen nicht unter dem Gehorsam des Obern, selbst wenn sie im Kloster lebten. Aber auch Bischöfe, Mönche anderer Klöster, selbst Klosterfrauen konnten *adelphata* in einem Mönchskloster erhalten, letztere natürlich ohne im Kloster zu wohnen (1). Es war zulässig, dass der Inhaber mehrere *adelphata* zugleich besass. So hatte der Priestermönch Gennadios zwei *adelphata,* er verfügte über mehrere *kellia*, die einst für die Krankenabteilung des Klosters bestimmt gewesen waren und die er seinem Geschmack entsprechend einrichten liess (2). Die serbische Fürstin und Nonne Eugenia behielt sich für ihre reichen Zuwendungen sogar 13 *adelphata* in dem Kloster des hl. Panteleimon auf dem Berge Athos vor. Da sie aber den Heiligen Berg nicht besuchen, geschweige denn dort wohnen konnte, so empfing sie den Gegenwert in Geld oder Natur. Für die beiden Söhne sollten die grössten Zellen nebst einem Bad am Meeresstrand eingerichtet werden. Nach ihrem Tod sollte jeder von ihren beiden Söhnen sechs *adelphata* erhalten (3).

Es sind uns auch einige Nachrichten erhalten über den Aufwand, den die Gründer eines adelphaton machten.

Für die Gründung wird in einem Fall 100 nomismata gezahlt (4), in einem andern für zwei adelphata 200 nomis-

---

ster gegeben wurden, aber die Zustände, die Nissen erschliessen will, dass ein Grossteil der Mönche auf Grund der *exomonitata,* die sie von ihrem Kloster erhielten, in der Stadt ihre Pfründe verzehrt hätten, scheinen mir nicht belegt zu sein. Vgl. auch den unten, S. 448, Anm. 3, angeführten Text Balsamons.

(1) Vgl. MM t. I, p. 317 fin.; ibid. t. II, p. 353.

(2) MM t. I, p. 340.

(3) St. Novaković, Законски споменици српских држава сред. в., Belgrad 1912, p. 522 ss. Vgl. R. M. Grujic, Светогорски асили за српске владаоце и властелу после Косовске Битке, Гласник скопсог науч. др. XI (1932), S. 71 ss. Andere Beispiele bei Novaković, p. 465 s., 468, 484 und bei Grujić, *loc. cit.*

(4) MM t. I, p. 317.

mata [1]. Der serbische König Milutin gab sogar 1800 hyperper für drei adelphata, die er ihm befreundeten Mönchen zuweisen liess [2]. Die Dauer des adelphaton erstreckte sich häufig auf die Lebenszeit des Inhabers [3]; wo es sich um eigentliche Stiftungen handelte, überdauerten diese natürlich Stifter und Empfänger. Damit kommen wir auf den rechtlich oft sehr verschiedenen Tatbestand zu sprechen, den derselbe Name *adelphaton* deckte.

Wenn nämlich der materielle Inhalt der Verpflichtung, die auf dem Kloster lastete, meist mehr oder weniger derselbe war, so konnte diese ihrem rechtlichen Wesen und ihrem Ursprung nach sehr verschieden sein. Das *adelphaton* war vielfach Inhalt einer unselbständigen Stiftung die dem Kloster übergeben wurde. Der Stifter behielt die Ernennung des Nutzniessers sich oder einer anderen Person vor. In andern Fällen entstand die Verpflichtung des Klosters aus einem von ihm mit einer andern Person eingegangenen Vertrag. So in dem lehrreichen Fall, der den Anlass zur Abfassung des Traktats « De nudis pactis » gegeben hat [4]. Hier hatte ein hoher Beamter, der als *protonobilissimos* bezeichnet wird, einen formlosen Pakt geschlossen, wonach er vom Kloster für Lebenszeit den Unterhalt empfangen und im Kloster wohnen sollte, ohne zur Tonsur gezwungen werden zu können. Es scheint, dass die Mönche nach einiger Zeit fanden, dass dieser Vertrag ihren Erwartungen nicht entsprach, sei es weil der *protonobilissimos* ein zäheres Leben hatte, als man hatte voraussehen können, sei es weil er entgegen ihren Hoffnungen keine Neigung zeigte, einer von den Ihrigen zu werden. Sie verlangten eine Erhöhung der eingezahlten Summe, welcher der Vertragspartner zunächst zustimmte, dann aber widersprach. Der Traktat sucht den *protonobilissimos* trotz dieser

(1) Ibid. p. 840. Nicht ganz klar ist worauf sich die MM t. II, p. 326 vorgeschriebene Leistung bezieht.

(2) Novaković, p. 485.

(3) MM t. I, p. 317, 341 s.; *Viz. Vremennik*, t. X, App., doc. VI, 135 ss. Cf. MM t. II, p. 430 s.

(4) Vgl. die ausführliche Untersuchung von Monnier-Platon, *Nouvelle Revue hist. droit franç. étr.*, t. 37 (1913), p. 328 ss., 334; t. 38 (1914), p. 298, 304 ss., 320.

wechselnden Haltung von der Verpflichtung der Nachzahlung freizusprechen.

In andern Fällen wiederum wurde die Leistung der Verpflegung und gegebenenfalls die Stellung der Wohnung dem Kloster von der weltlichen oder kirchlichen Obrigkeit, dem Kaiser oder dem Patriarchen auferlegt ([1]). Ebenso nahmen sich die Charistikarier heraus, sei es kraft eines besonderen Privilegs, sei es ohne ein solches, den ihnen unterstellten Klöstern Gewährung von *adelphata* anzubefehlen. Hier haben wir also wieder solche Eingriffe der öffentlichen Gewalt in das Privatvermögen der Klöster wie sie seit dem X. Jh. mit Aufkommen des Charistikarierwesens üblich werden. Dass die Klöster durch solche unentgeltliche Leistungen, vor allem wenn sie häufig waren, vielfach schwer geschädigt werden mussten, ist selbstverständlich.

Johannes von Antiochien erklärt in seiner geharnischten Anklagerede gegen die Charistikarier, dass man jetzt in den Klöstern ebensoviele weltliche Brüder, *esomonitai* und *exomonitai* sehen könne, die von Kaisern und Charistikariern ernannt seien, wie Mönche ([2]). Das Bestehen dieses Brauches wird uns auch durch die schon oben angeführte Novelle Alexios' I. bestätigt, in der der Kaiser den ärgsten der von dem Patriarchen beklagten Missständen Abhilfe zu leisten sucht ([3]). Von einem Recht der Charistikarier *adelphata* zu vergeben ist nicht ausdrücklich die Rede, aber der Kaiser scheint dies wenigstens stillschweigend anzuerkennen, wenn das von ihnen erlangte « hypomnema » ein solches Recht zugesteht. Dem Patriarchen, dessen Vollmachten über die Klöster, auch über jene die den Charistikariern unterstellt waren, kräftig herausgehoben werden, wird die Anweisung erteilt, kein *exomonitaton* einem Laien oder einem Mönch aus einem andern ihm gehörigen Kloster zu verleihen, damit nicht das Kloster durch die *adelphata* belastet werde und die *esomonitata* schliesslich ausfielen. Der Schlussatz der Novelle

([1]) An eine solche Ernennung scheint auch Stephan Dušan zu denken, wenn er in einem Privileg für das Georgskloster in Zablantia verspricht, keinen adelphatarios ernennen zu wollen, Βυζαντίς, t. II (1911), p. 59.

([2]) *P. G.*, t. 132, c. 1142 s.

([3]) Zepos, t. I, p. 346 ss.

bringt aber eine Einschränkung, wie es scheint; völlig hilflose und arme Laien sowie ihrer Sitze beraubte Bischöfe könnten ihren Lebensunterhalt von einem der reicheren Klöster zugewiesen erhalten, sofern nur Sorge getragen würde, dass vor allem für die *esomonitai* der Lebensunterhalt gesichert sei.

Von Seite der kirchlichen Kreise scheint man die adelphata teilweise noch strenger beurteilt zu haben. Der 5. Kanon des II. Konzils von Nikaia hatte mit Rückversetzung auf den letzten Posten den Kleriker bestraft, der sich der Gaben rühmte, die er beim Eintritt in den Klerus aus freien Stücken der Kirche dargebracht hatte, und die anderen, die keine Gaben gemacht hatten, deswegen verachtete; wer mit Simonie geweiht war oder geweiht hatte, wurde unter Bestätigung der alten Kanones völlig seines Ranges beraubt (¹). Ein einem unbekannten Verfasser zugehöriges Scholion, das Ducange wiedergibt, wendet diesen Kanon auch auf die Mönche an: Merke diesen Kanon wegen derer die die sogenannten *apotagai* geben oder *adelphata* kaufen oder verkaufen und wegen derer die in die Klöster mit Zahlung von *nomismata* eintreten (²). Auch Balsamon fordert in seinem Kommentar zu diesem Kanon den Leser auf, ihn zu beachten « wegen derer die sich in den Klöstern die Tonsur geben lassen unter Bezahlung von Geld und wegen derer die aus freien Stücken Gott Gaben darbringen » (³). Dagegen glaubt er nicht, dass unter die Bestimmungen des Kanons falle, wer ein *adelphaton exomonitaton* gegen Geld erwerbe, weil es nichts Tadelnswertes an sich habe, sich den Lebensunterhalt zu sichern. Ebenso bezeichnet ein Patriarchalschreiben Matthaios I. (1400) den Brauch der *adelphata* als eine seit alters aufgekommene gesetzwidrige Gewohnheit (⁴). Trotzdem erlaubt er der ihn bittenden *prohegumene* ein neues *adelphaton* zu stiften, aber dies neue wie das schon früher bestehende dürfen nur einer Person gegeben werden die als Nonne nach den Vorschriften des Klosters lebt. Man erkennt hieraus, welchen Übelständen der Patriarch entgegentreten will.

(¹) Rhalli und Potli, t. II, p. 572.
(²) *Gloss. med. et inf. grac.*, t. II, Suppl. s. v. apotage, c. 23.
(³) Rhalli und Potli, t. II, p. 576.
(⁴) MM t. II. p. 353.

Auch die Stifter verbieten bisweilen die Gründung von *adelphata* oder die Gewährung von *siterisia*. So Neilos von Tamasia, der sein Verbot aufrecht erhält, auch wenn man von dem Geber, Laien oder Mönch, viel Nutzen oder eine grosse Geldsumme erhoffen könne (1). Denn wenn er in ein anderes Kloster überginge, werde er sein *siterision* zurückfordern. Johannes Komnenos beklagt sich, dass die dem Demetrioskloster angegliederten Klöster bisher *exomonitata* und *esomonitata* nach Belieben des Vorstehers angenommen haben und setzt eine Grundzahl für die *esomonitai* fest, vor deren Erreichung keine neuen *exomonitai* oder *esomonitai* angenommen werden sollen (2). Attaleiates will kein *exomonitaton* zulassen, dagegen kann sich jemand durch Verschreibung eines Grundstückes eine Leibrente erwerben (3). Noch entschiedener lehnt Irene die *exomonitata* ab (4).

Wo die Typika von Exomoniten und Esomoniten reden, ist mehrfach auch von *katapemptoi* die Rede (5). Was haben wir unter dieser Bezeichnung zu verstehen? Nissen glaubt, es handle sich um Novizen, die ohne Prüfung auf Befehl des Obern aufgenommen werden mussten (6); F. Dölger sieht in ihnen eine Abart des Charistikarierwesens (7). Obschon die uns zur Verfügung stehenden Quellen keine sichere Entscheidung erlauben, glaube ich, dass es sich um Personen handelte, die Vorgesetzte des Klosters — wahrscheinlich auch der Kaiser oder der Patriarch; die Ausdrucksweise der Typika, die in verdeckter Form von ihnen sprechen und nur mit dem Fluch Gottes und dem Schutz der Heiligen drohen, lassen auf hohe Persönlichkeiten schliessen — in das Kloster schickten, damit sie von da den Lebensunterhalt und vielleicht die Wohnung erhielten. Die Zusammenstellung mit Exomoniten und Kel-

(1) C. 41, MM t. V, p. 428.
(2) Dmitrievskij, p. 676.
(3) MM t. V, p. 313.
(4) C. 53, MM t. V. p. 367.
(5) Irene, MM t. V, p. 367; Mamaskloster, Ἑλληνικά, t. I, c. 26, p. 282; das Typikon des Johannes-Prodromoskloster von Zichnai nennt sie ἀπεστάλμενοι. *Byzantion*, XII (1937), p. 49.
(6) Nissen, *Diataxis*, p. 63.
(7) *B. Z.*, t. 38 (1938), S. 251.

lioten lässt darauf schliessen, dass sie sich nicht in allem in die klösterliche Ordnung fügten.

Es ist an der Zeit wieder zur Betrachtung der allgemeinen Entwicklung zurückzukehren. Wir kommen jetzt zur entscheidenden Wendung in der Geschichte der Armut der byzantinischen Klöster, zu der Einführung des idiorrhythmischen Lebens. Gegen Ende des XIV. Jhs. begann sich nämlich eine Partei unter den Mönchen des Athos durchzusetzen, die sich dem Verbot des Eigentums nicht mehr fügen, sondern persönliches Vermögen erwerben, besitzen und vererben wollte (1). Damit findet auch die *vita communis* ein Ende; denn die Eigentum besitzenden Mönche fangen an für sich zu leben. Zugleich wird weiterhin der Machtstellung der Hegumenen ein tödlicher Stoss versetzt. Die wirtschaftlich unabhängigen Mönche führen eine demokratische Verfassung ein, in der sie selbst mitzureden haben. Auch gegen den *protos*, das Haupt des Heiligen Berges richten sich die Angriffe. Nach zwei Jahrhunderte langem Kampf, in dem seine Bedeutung immer mehr herabsinkt, verschwindet er völlig vom Heiligen Berge. Welches sind die Ursachen für das Aufkommen dieser merkwürdigen Neuerung? Philipp Meyer, der gesteht, dass ihm die letzten Wurzeln dieser neuen Erscheinung noch dunkel sind, bemerkt, « dass sie auftrat, als die Mystik auf dem Athos im Hesychasmus das alte Mönchsideal bis zur höchsten Spitze ausbildete. Das würde auf eine sittliche Reaktion gegen die Überspannung des religiösen Ideals hindeuten » (2). Er sieht es nämlich als Verdienst der Idiorrhythmie an, dass sie « das sittliche Gemeinschaftsleben in die Klöster einführte », und hält sie für eine höhere Stufe des Mönchtums. Heinrich Gelzer will sogar « in der Idiorrhythmie die gesunde Reaktion des altrepublikanischen Geistes gegen das asiatische Autokratentum der Igumene und Oberäbte » sehen (3). Andere

(1) S. vor allem Meyer, *Haupturkunden*, S. 57 ff.

(2) S. 60 f., 59.

(3) *Vom Heiligen Berge und aus Makedonien*, Leipzig 1904, S. 35, und *B. Z.*, t. XII (1903), S. 504. Es ist hier nicht der Ort, diese Behauptungen der beiden um die Geschichte des orientalischen Mönchtums so sehr verdienten Gelehrten im Einzelnen zu widerlegen. Ich bemerke nur, dass

Forscher beschränken sich darauf die näheren Ursachen anzugeben. So schreibt Peradze die Entwicklung der Idiorrhythmie dem Einfluss der georgischen *kellia* auf dem Athos zu (1). Steinwenter weist auf den Einfluss der Gesetzgebung Leos VI. und der darauf aufbauenden Gewohnheit hin (2); Cyr. Korolevskij findet den entscheidenden Punkt in der Auflehnung gegen den *protos* (3). Nissen will in dem Aufkommen der exomonitata die Anfänge des späteren idiorrhythmischen Systems sehen (4). Andere Schriftsteller sehen in ihr ein Wiederaufleben des alten Anachoretenlebens (5).

Wir haben oben gesehen, dass vielfach eine Erschlaffung des alten Armutsideals seit dem Ende des IX. Jahrhunderts zu beobachten ist. Vielleicht hängt diese Entwicklung mit dem Ende der Bilderstreits und der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung des byzantinischen Reiches zusammen. Die glückliche Beendigung des langwierigen Kampfes brachte den Mönchen, die in der Verteidigung der Orthodoxie an erster Stelle gestanden hatten, eine neue Blüte. Es war aber eine

---

MEYER selbst *a. a. O.* andeutet, dass das Urteil über die Idiorrhythmie von dem Werturteil über das Mönchtum überhaupt abhängt und zugesteht, ihre Einführung habe zunächst dahin gewirkt "dass sich grobe Misswirtschaft einstellte". Wie gefährlich aber allgemeine Betrachtungen ohne genügenden Unterbau sind, zeigt Gelzer selbst an dieser Stelle. Er heruft zum Beweise seiner These sich darauf, dass Antonios ein Ägypter war, d. h. "er gehörte einem Volke an, das immer und ewig zu freudloser Pharaonenknechtschaft verurteilt war". Basilius dagegen gehörte dem Volk der Kappadozier an, "dessen übler Ruf sprichwörtlich war". Als "echtes Bedientenvolk" werde nach einem Epigramm die moralische Geringwertigkeit umso grösser, je mehr man zu Ehren gelange. "Solche Menschen erkannten in der strengen Klosterzucht nur die landesübliche Sklaverei". G. hätte wenigstens die beiden grossen Mönchsväter aus dem Spiele lassen sollen. Antonios hat gewiss nichts von einer autokratisch-monarchischen Autorität eines Abtes gewusst, sondern nur einen ganz lockeren Mönchsverband gekannt, und niemand, der die Regel des hl, Basileios liest, kann sich der Überzeugung verschliesen, dass sein Ideal vom Hegumenos nicht die Gestalt des Gewaltherrschers, sondern die des Vaters ist.

(1) *Über das georgische Mönchtum, Internat. kirchl. Zeitschr.* XVI (1926), p. 160.

(2) *Byz, Mönchtest.*, p. 60.

(3) *Dict. hist. géogr. eccl.*, t. V, c. 76.

(4) NISSEN, *Diataxis*, S. 64.

(5) S. 58.

andere Zeit als vorher. Die wirtschaftlichen Bestrebungen der Zeit zogen bald auch die Klöster in Mitleidenschaft. Auf der einen Seite haben wir das Anwachsen des Besitzes der reichen Klöster, auf der andern das Streben der mächtigen Herren. sich die vor Augen liegende Beute nicht entgehen zu lassen (1), Am bezeichnendsten äussert sich dies im Charistikarierwesen. Es entsprach diesem Vordringen des Wirtschaftlichen, wenn die Klöster von den Eintretenden eine *apotage*, ein Eintrittsgeld verlangten, durch das der Unterhalt sichergestellt werden sollte. Mag auch ihr Anfang früher liegen, so finden wir sie als allgemein verbreiteten Brauch doch erst seit dem X. Jh. Obschon die kirchliche und weltliche Obrigkeit ebenso wie die Stifter sie mit Missgunst betrachten, hält sie sich doch Jahrhunderte lang, ja wird selbst von den Gerichten anerkannt. Anderseits wird der Platz im Kloster als Pfründe, als *adelphaton* aufgefasst und Mönche und Laien sichern sich durch Stiftungen und Verträge vom Kloster das zum Leben Notwendige. Ist auch gewiss bei solchen Rechtsgeschäften die Frömmigkeit der Byzantiner im Spiele gewesen, so konnte es nicht ausbleiben, dass durch das Wohnen solcher Pfründner im Kloster der religiöse Geist der Mönche Schaden litt (2). Von grosser Bedeutung wurde es aber, dass die Gesetzgebung, statt einen festen Wall den andrängenden Bestrebungen entgegenzusetzen, an einer entscheidenden Stelle nachgab. Gewiss hatte die Novelle Leos VI. den Mönchen nur erlaubt über das nach dem Eintritt zugekommene Vermögen zwecks Zuwendung an bedürftige Verwandte, Arme, Loskauf von Sklaven usw. zu verfügen. Wenn aber der Mönch volles Eigentum besass an den ihm nach dem Eintritt zugefallenen Gütern dieser Welt, wer wollte ihn daran hindern, diese zum eigenen Gebrauch, statt zu den von der Novelle angegebenen Zwecken zu verwenden? Jedenfalls erhielt die Anschauung, dass der Mönch nichts auf der Welt sein eigen nennen dürfe,

(1) Vgl. diese Ztschr. t. VI (1940), S. 372 f.

(2) Hiermit soll die religiöse und soziale Bedeutung dieser Einrichtung nicht gering eingeschätzt werden: alleinstehende Personen fanden auf diese Weise ein neues religiöses Heim. Man vgl. heute die Wohngäste in den katholischen Frauenklöstern. Aber dass aus solchem Zusammenleben kein Schaden entstehe, verlangt besondere Schutzmassnahmen.

eine tödliche Wunde. Wir sehen dies aus den zahlreichen Testamenten, in denen die Mönche, obschon ihnen vielmals bewusst bleibt, das die « genaue Beobachtung des Gesetzes » dem Mönch kein Eigentum erlaubt, über ihre Habe bei Lebensende verfügen.

Es würde freilich ein falsches Bild geben, wenn man nur die eine Seite beleuchten wollte. Auch in unserer Zeit fehlt es nicht an ständigen Versuchen, die Armut der Klöster zu grösserer Reinheit zurückzuführen. Die *aktemosyne* bleibt immer noch das Ideal gerade der besten Mönche; die Gesetzgebung und die kirchlichen Kreise halten grundsätzlich an der alten Überlieferung fest, wenn sie im Einzelfall auch der übermächtigen Gewohnheit oft nachgeben. In den Typika suchen die Stifter neuer oder reformierter Klöster die alten Klosterregeln betreffs der Armut wieder ganz zur Geltung zu bringen. Im Leben finden wir neben Mönchen, welche eine dem Geist ihres Standes ganz entgegengesetzte Richtung verfolgen, viele andere, die, auch bei Nachlassen der Strenge der kirchlichen Vorschriften, ein armes Leben führen und führen wollen. Man wird daher dem allgemeinen Zustand der Klöster in der Zeit vom X. bis XIV. Jahrhundert wohl am besten gerecht, wenn man ein starkes Abgleiten der Armut von der früheren Strenge zugibt, aber doch nicht aus den Augen verliert, dass die Mönche im allgemeinen an der Armut als einer wesentlichen Forderung des klösterlichen Lebens festhielten.

Man darf vor allem aber auch nicht vergessen, dass unsere Untersuchung sich fast ausschliesslich, nach ihrem Gegenstand, mit den Koinobiten beschäftigt hat. Man würde jedoch kein rechtes Gesamtbild von der Armut des Mönchtums erhalten, wenn man die nicht-koinobitischen Mönche und den Einfluss ihres Beispiels auf die Koinobiten ganz aus dem Auge liesse. Wie schon oben gesagt, scheinen die von Justinian gegebenen Vorschriften sich nur auf die Bewohner der *koinobia,* nicht auf die der Lauren und sicher nicht auf die Eremiten bezogen zu haben. Auch aus unserer Zeit haben wir Zeugnisse, die uns schliessen lassen, dass die Mönche in den Lauren unbehindert Eigentum besessen haben. Es wird allerdings in dem Leben des hl. Michael Maleinos von einem *psaltes* erzählt, der drei *nomismata* besass und sich trotz den

Mahnungen des Heiligen nicht davon trennen wollte, bis er durch einen schrecklichen Traum und die Erscheinung der allerseligsten Jungfrau dazu gebracht wurde (1). Michael verlangte aber die Hergabe des Geldes nicht weil die Regel kein Eigentum zuliess, sondern weil dieser Besitz aus einem Mangel an Vertrauen auf Gottes Vorsehung entsprang. Ebenso finden wir in dem Typikon seiner Laura, die von einem späteren Schüler verfasst ist. keinerlei Bestimmungen, die eine Beschränkung des Eigentumsrechtes der Mönche voraussetzen. In dem Leben des hl. Dorotheos lesen wir, dass die Mönche seiner Laura auf die Aufforderung des Heiligen hin sich eines Teiles der armseligen Ausstattung ihrer Zellen entäussern, um andern dadurch zu Hilfe zu kommen (2). Auch hier handelte es sich also um Eigentum der Mönche.

Bei den Kellioten kann man solche unterscheiden, die in Abhängigkeit von einem Kloster, fern von der gemeinsamen Wohnung in eigener Zelle rein der Betrachtung leben — schon Basileios hatte diese Einrichtung geschaffen (3), Justinian in seinen Novellen anerkannt (4) und die späteren grossen Klostergründer, ein Euthymios der Jüngere (5), ein Athanasios usw. (6) haben sie in ihre Stiftungen eingeführt — und solche, die unabhängig von jedem Kloster allein oder mit einem oder wenigen Schülern ein Eremitenleben führen. Beide Gruppen behielten die Fähigkeit Eigentum zu erwerben, wenn auch die Verfügung über die Zelle bei der ersten Gruppe meist bei dem Kloster stand. Im X. Jh. sind diese Kellioten auf dem Athos häufig und gerade bei ihnen finden wir, dass sie mit voller Freiheit über ihre Habe bestimmen können.

Aus dem Typikon des Tzimiszes sehen wir, dass sie oft in kleinen Mönchsfamilien zusammenlebten: der Vorsteher, *hegumenos* genannt, hatte einen oder zwei Jünger, die bei ihm wohnten. Das Typikon erlaubt, dass der *hegumenos* seinen

(1) L. Petit, *Vie de S. Michel Maleinos, Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902), p. 22.

(2) *P. G.*, t. 120, c. 1072 C.

(3) S. Greg. Nazianz., *or.* 43, n. 62, *P. G.*, t. 36, c. 577. Vgl. Morison, S. 4[illegible].

(4) Nov. V, c. 3.

(5) *Revue de l'Orient chretien*, t. VIII (1903), p. 200.

(6) S. oben S. 44[illegible].

eigenen Acker verkaufe oder verschenke, wem er wolle, sowohl zu Lebzeiten wie durch letztwillige Verfügung; er konnte ihn aber auch seinem Schüler hinterlassen (1). Dagegen war es verboten Grundstücke zu kaufen und wiederzuverkaufen, um so eine Art Handel zu treiben, wie auch vorgekommen zu sein scheint. Es gab Mönche, die sich gegen Lohn an einen *hegumenos* verdingten und das Typikon trifft Vorsorge, dass sie nicht durch einen eigennützigen *hegumenos* um ihr Verdienst gebracht werden (2). Wir besitzen auch sonst zahlreiche Urkunden, in denen Kellioten auf dem Athos und ausserhalb durch Kauf, Verkauf, Schenkung, Testament usw. (3) über unbewegliches und bewegliches Eigentum verfügten. Für die Kellioten bestand rechtlich keine Einschränkung der Vermögens- und Testierfähigkeit, und wenn manche von ihnen die Armut strenger als die Koinobiten geübt haben, so nützten andere die ihnen zustehende Verfügungsfähigkeit reichlich aus. Somit wird man wohl ihrem Beispiel an dem Aufkommen der Idiorrhythmie einen bedeutenden Einfluss zuschreiben können. Wo der Geist der Armut schon sowieso nachgelassen hatte, musste die völlige Unabhängigkeit, deren sich die Kellioten erfreuten, einen gefährlichen Reiz auf die Inwohner der Klöster ausüben.

Ein Streiflicht auf den Geist, der die Mönche um die Mitte des XIV. Jhs. beseelte, wirft die Gründungsgeschichte des Meteorenklosters. Der hl. Athanasios entschliesst sich endlich für seine Jünger, mit denen er bisher in einer Art Laura zusammengelebt hatte, ein *koinobion* zu gründen, weil das für sich leben und für sich sorgen keine Eintracht, sondern nur Zwiespalt und Streit hervorrufe (4). In seinem Ty-

(1) S, 145, 146.

(2) S. 147.

(3) *Acta Rossici* I, p. 1; *Actes d'Esphigmenou,* Viz. Vrem., t. XII (1906), I p. 1, II, p. 3, III, p. 5; *Actes de Zographou,* Viz. Vrem., t. XIII (1907). I, p. 1, II, p. 4; *Actes de Chilandar,* Viz. Vrem., t. XVII (19.0), I, p. 1. II, p. 3, XIV, p. 35, XV, p. 36 etc.

(4) N. A. Bees, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, Βυζαντίς, t. I (1909), S. 251 s.; Spyr. Lampros, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μονῶν τῶν Μετεώρων, Νέος Ἑλληνομνήμων, t. II (1905), S. 76 f. Athanasios lebte ungefähr 1303-1383, vgl. N. Bees, *Byz.-Neugriechische Jahrbücher,* t. III (1922), S, 365-369.

pikon setzt er die Regeln für das gemeinsame Leben ganz nach altem Muster fest. In Zukunfts ollen keine *parakelliotai* mehr aufgenommen werden, sondern nur Mönche die in allem das gemeinsame Leben führen werden. Speise, Trank und Kleidung sollen für alle gleich sein, für den Ersten wie den Letzten. Keiner soll etwas Eigenes haben, ausgenommen die Kleidung wegen der Verschiedenheit des Alters. Keiner solle etwas für sich besitzen, denn wo nicht die Gleichheit bestünde, müsse man nicht von koinobion, sondern von συνέδριον λῃστῶν καὶ ἱεροσύλων κατοικία reden- Wenn man bei jemand etwas Eigenes finde oder Geld über drei Heller, so solle er von der Kommunion ausgeschlossen sein, nach der Überlieferung der Väter. Wir sehen, dass selbst in dieser Zeit das Ideal des koinobitischen Lebens und der Armut nicht erloschen war. Lehrreich ist aber die Stellung der Gefährten des Athanasios. Ein Teil seiner Jünger folgt ihm, aber ein grosser Teil will nicht von der Freiheit des Kelliotenlebens lassen (1).

Aus der gleichen Zeit haben wir auch Anzeichen, dass selbst in den Koinobien das gemeinsame Leben, die *vita communis* nachgelassen hat. Freilich hatte bereits Balsamon in seinem Commentar zum 44. Kanon des Konzils von Karthago erklärt das gemeinsame Leben werde zu seiner Zeit von den Mönchen nur wenig oder fast gar nicht mehr beobachtet; weder sie noch die in den Asketerien lebenden Klosterfrauen wohnten zusammen (2). Nur die Koinobitinnen hielten noch

(1) Wir haben selbst aus der Zeit wo die Idiorrhythmie sich durchsetzte, ein Beispiel der Reform im entgegengesetzten Sinne im Kloster des Neilos Damilas. Dieser verbietet, dass in Zukunft die ihm unterstehenden Klosterfrauen ihren Verwandten aus Liebe zu ihnen aus dem Ertrag ihrer Arbeit bis zu einem Piaster schenkten. wie es nach der bestehenden schlechten Gewohnheit erlaubt war. Wer dagegen handelte, sollte dem Epitimion unterworfen sein. Kauf und Verkauf sollten nur noch in Gegenwart der Oberin stattfinden. *Izv. Russk. Arkheol. Ist.*, t. XV, p. 100.

(2) Rhalli und Potli, t. III, p. 411. Zum 61. Kanon des Basileios bemerkt derselbe Kommentator, dass man die vom Gesetz gegebene Definition des Diebstahls auf den Kanon nicht anwenden könne, weil sonst fast alle von dem Empfang der hl. Kommunion ausgeschlossen wären; denn die Amtsträger in den Klöstern, wenn sie auch noch so fromm wären, hielten alle etwas bei ihrer Amtsverrichtung für ihren persönlichen Gebrauch oder zum Verschenken an andere ohne Wissen des Obern zurück und die Kinder würden im stillen von ihren Eltern bestohlen. Rhalli und Potli. t. IV, p. 219.

fest an gemeinsamem Tisch und gemeinsamer Wohnung. Die lateinischen Mönche dagegen ässen und schliefen gemeinsam. In dieser allgemeinen Form muss man aber diese Behauptung als übertrieben ansehen, weil sie andern Quellen widerspricht (1). Aus einer Bemerkung des Lebens des hl. Maximos Kausokalybites ziehen die Herausgeber den richtigen Schluss, dass zu seiner Zeit der gemeinsame Tisch in den Klöstern noch bestand (2). Es wird aber dort gesagt, dass er nur das ass was er von dem Tisch erhielt, also die Beschränkung auf die vom Kloster allgemein gelieferten Speisen als ein aussergewöhnlicher Zug hervorgehoben.

Man kann vermuten, dass die unsichern und bedrängten Zeitläufte ihrerseits dazu beigetragen haben, die neue Bewegung vorzubereiten und zu fördern. Die Verwüstungen der Balkanländer durch Katalanen und Türken, die ständigen Kriege, die Beschlagnahmungen durch den Kaiser, denen die Güter des hl. Berges ausgesetzt waren, mussten nicht nur auf die wirtschaftliche Lage, sondern auch auf die religiöse Haltung sehr ungünstig einwirken (3). Das geregelte Leben eines *koinobion* findet im allgemeinen nur in ruhigen Zeiten das ihm günstige Klima ; in unsichern Verhältnissen und wechselreichen Umständen wird jeder gedrängt, von sich aus für seinen Lebensunterhalt zu sorgen.

Mit dem Ende des XIV. Jhs. haben wir dann die ersten Quellen, die uns ausdrücklich das Aufkommen der Idiorrhythmie bezeugen. Im Jahre 1394 hatte der Kaiser Manuel auf Ansuchen der Mönche des Klosters des Pantokrator auf dem Athos ihre Besitzungen und Privilegien erneuert, und ebenso der Patriarch Antonios im Anschluss an das kaiserliche Schrift-

(1) So verlangt z. B. ein *entalma* für einen *hegumenos* das von Demetrios Chomatianos stammt, dass der Vorsteher was Speise und Trank angeht in gleicher Weise wie alle andern Mönche behandelt würde. *Analecta sacra et class. Spicilegio Solesmiensi par.*, t. VII, c. 572. Bemerkenswert ist auch, was über die *peculia* gesagt wird. Der Erzbischof will sie nicht zulassen, weil sie gegen die *aktemosyne* sind. Vgl. auch, was wir oben über die *vita communis* bemerkt haben.

(2) E. Kourilas et F. Halkin, *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, An. Boll.*, t. 54 (1936), p. 74[27].

(3) G. Ostrogorskij, *Geschichte des byzantinischen Staates*, S. 390.

stück (1). Am Schlusse seines *sigillion* ermahnt nun der Patriarch die Mönche, fest am koinobitischen Leben und an der koinobitischen Ordnung zu halten, die der Stifter des Klosters ihnen vorgeschrieben und der heilige Basileios den Mönchen als Regel gesetzt habe. Er befiehlt, dass es keinem Mönch erlaubt sein soll etwas Eigenes zu haben und etwas für sich zu besitzen, sondern was jeder erwerbe, solle allen gemeinsam sein, wie es Gewohnheit sei bei den Mönchen. Den Mönch, der aus Kleinmut oder aus einer anderen Ursache, das was er im Anfang dem Kloster zugewandt oder beim Eintritt besessen habe, vom Kloster zurückzuempfangen trachtete, fordert er auf auszuharren und den andern kein schlechtes Beispiel zu geben. Ph. Meyer bringt mit der Idiorrhythmie auch ein gleichzeitiges Dokument desselben Patriarchen zusammen, das von Übergriffen der Klöster gegenüber dem *protos* spricht (2). Dies erscheint mir freilich nicht so sicher. Einen ersten Sieg bedeutete für die idiorrhythmische Lebensweise dann aber die Goldbulle des Kaisers Manuel vom Jahre 1406 (3). Der Kaiser ermahnt zwar die Mönche im Anfang nochmals, des alten Ideals und der auf sich genommenen Verpflichtungen eingedenk zu sein. Niemand solle, weil er dem Kloster etwas zugebracht habe, Ansprüche erheben noch es zurückerhalten können; auch dann nicht wenn er auf die Beköstigung durch das Kloster verzichtend gegen den Willen des *hegumenos* die Idiorrhythmie in einer Zelle erwähle. Schliesslich gesteht aber Manuel zu, dass die Mönche, welche Güter besässen, die ihnen Einkünfte brächten und nur mit Schwierigkeit aufgegeben werden könnten, für die Dauer ihres Lebens deren Nutzniessung behielten. Nach ihrem Tode solle es aber dem Kloster zufallen nach der Gewohnheit, die bereits in der Laura beobachtet werde. In Zukunft hingegen sei es angebracht, dass gemäss der *hypotyposis* des hl. Athanasios niemand mehr etwas Eigenes habe. Wenn aber die Zeitumstände das vorläufig nicht erlaubten, so solle man bis mit Gottes Fügung eine Besserung eintrete, es mit dem künftigen Besitz so halten, wie es Brauch sei auf dem ganzen Berge Athos.

(1) *Viz. Vremennik*, t. X (1903) App. doc. IX, p. 29 s.
(2) S. 195 ff.; S. 61.
(3) S. 203 ff.

Zugleich wird gemäss den Wünschen der Idiorrhythmiker die Verfassung des Klosters in eingreifender Weise geändert. Die Wahl des *hegumenos* wird jetzt nicht mehr auf einen Kreis von 15 hervorragenden Mönchen beschränkt, sondern alle ἔγκριτοι sollen jetzt daran teilnehmen. Wenn die Urkunde auch die Stellung und das Ansehen des *hegumenos* herauszustreichen sucht, wird ihm anderseits ein Rat von 15 Brüdern an die Seite gestellt, ohne die er nichts in der Verwaltung unternehmen darf. In dem Rat entschied Stimmenmehrheit Damit waren die Grundlagen der Idiorrhythmie tatsächlich bereits anerkannt. Es ist uns noch aus dieser oder der nächsten Zeit das Schreiben eines unbekannten Patriarchen erhalten, in dem der Verfasser die Klöster auffordert nach der Überlieferung der Väter an dem gemeinsamen Leben und der Armut festzuhalten. Er beklagt es als schweren Übelstand, dass einige Mönche von dem Kloster die Nahrung und was sie sonst zum Leben nötig haben entgegennehmen, dabei aber der die Schafe, jener die Ziegen, ein anderer wieder die Last-oder Maultiere oder sonstiges Gut des Klosters sich aneigneten und so das Klostergut veräusserten. Andere liessen es am Gehorsam fehlen, ohne Erlaubnis der Vorgesetzten oder Ältesten gingen sie aus dem Kloster, besuchten sie Dörfer und Städte, schliefen sie in den Häusern weltlicher Personen, ja verliessen vollständig das Kloster (1). Es ist keine Frage, dass der Übergang zur Idiorrhythmie viele Übelstände mit sich brachte. Trotzdem setzte sie sich im Lauf des XV. Jhs. fast allgemein durch. Die Gegenbewegung zu schildern, die vor allem in der neuern Zeit einsetzte, liegt ausserhalb des Rahmens dieses Aufsatzes.

Es wäre nun noch etwas über die Regelung der gemeinsamen Armut in den byzantinischen Klöstern zu sagen. Die Geschichte der byzantinischen Klöster bietet aber hierfür wenig Material. Die kirchliche und weltliche Gesetzgebung hat der Vermögensfähigkeit der Klöster im allgemeinen keine Grenzen gezogen (2). In einzelnen Klosterregeln und Typika

(1) M. Gedeon, Κανονικαὶ διατάξεις, t. I, p. 183.

(2) Wir sehen hier von der vor allem aus wirtschaftspolitischen Gründen erlassenen, nur kurz in Geltung gebliebenen Novelle des Nikephoros Phokas (Zepos, t. I, p. 249) ab.

kann man gewisse Beschränkungen finden. Wir haben schon oben davon gesprochen, dass die Studitenregel keine Sklaven und keinen Handel zuliess (1). Ebenso wandten sich die Typika der Kaiser für die Athosmönche gegen das Halten von Kühen und Kleinvieh, gegen den Besitz von Schiffen, gegen den Handel, den Mönche vielfach betrieben (2). Ganz liess sich das alles allerdings nicht abschaffen, sondern nur Einschränkungen waren möglich. Im allgemeinen stand der Erweiterung des Vermögens der Klöster kein Hindernis entgegen.

Selbst Bemerkungen wie solche des Neophytos in seinem Typikon, dass sein Kloster bislang keinen Grundbesitz habe sondern ganz auf die Vorsehung Gottes angewiesen sei, und er dies auch für die Zukunft nicht anders wünsche, sind selten (3). Es ist sicher, dass auch die byzantinischen Mönche vielfach ein armes Leben geführt haben. Aber diese Armut gründete sich auf die Vorschriften über Speise, Trank, Kleidung, Wohnung, die die Lebensweise der Mönche regelten, nicht auf Bestimmungen, die die Vermögens- oder Erwerbsfähigkeit des Klosters als solches begrenzt hätten.

E. Herman, S. I.

(1) S. 415, 417 f.
(2) Meyer, S. 154 ff.
(3) Chatzeioannou, p. 97.

Der hl. Johannes Klimax bei Photios

Vor fast fünf Jahrzehnten hat A. Papadopulos-Kerameus ([1]) elf Scholien zum hl. Johannes Klimax als Geistesgut des Patriarchen Photios veröffentlicht; es sind kleine Texte, die ungefähr vier Druckseiten (in Grossoktav) umfassen. Leider hat er es unterlassen, seiner Ausgabe eine Untersuchung über die Echtheit dieser Stücke beizufügen. Es ist daher nicht zu verwundern, dass seine Arbeit wenig beachtet, ja meist angezweifelt wurde. Da ich durch den neuen Zettelkatalog im Handschriftensaal der Vatikanischen Bibliothek auf ein Scholion des Photios zu Joh. Klimax aufmerksam gemacht wurde, erhielt ich die Anregung, mit den bisher bekannten angeblichen Erklärungen des Photios zu Joh. Klimax mich näher zu beschäftigen. Das Ergebnis dieser Studien will ich hier vorlegen: Beiträge zur Echtheitsfrage der Klimax-Scholien des Photios. Eine wohl endgültige Lösung ist nach meiner Ansicht erst dann zu unternehmen, wenn eine kritische Ausgabe des Johannes Klimax und seiner mittelalterlichen byzantinischen Erklärer vorliegt ([2]).

([1]) Vgl. Православный Палестинскій Сборникъ XI (1892) 21-24.

([2]) Der inhaltsreiche Aufsatz des Professors E. Amann, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* XII, 1536-1604, zitiert wohl das Buch, das auch andere Photiana enthält, schweigt aber über unsere Frage. Die Gelehrten Ehrhard (in Krumbacher[2] 77), Bardenhewer (*Geschichte der altkirchl. Literatur*. V. 81), A. Michel (in Buchberger, *Lexikon*[2]. V. 509) vermissen noch eine Untersuchung über die Echtheit der Klimax-Scholien des Photios.

I.

Zeugnis der Handschriften.

1. H = Hierosolymitanus 93, saec. XIII; griechische Patriarchatsbibliothek zu Jerusalem, Abteilung der MS des Kreuzklosters. Vgl. die Beschreibung der Handschrift in PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. III. St. Petersburg 1897, 151-154.

Diese Handschrift, die vor 1858 zum griechischen Kloster des hl. Sabbas bei Jerusalem gehört haben soll, bietet viele Scholien altchristlicher Schriftsteller bis herauf zum XI. Jahrhundert. Von Photios werden 5 kleine Texte angeführt, die jedoch fast ganz schon vorher nach andern Handschriften veröffentlicht waren. Es sind die Scholien N. 1, 4, 9, 10, 11 der neuen Ausgabe. Zum besseren Verständnis meiner folgenden Ausführungen will ich die Texte hier wiedergeben, die N. 1, 4, 9, 10 nach der Handschrift H, wie sie Papadopulos-Kerameus vorlegt (einige Male bevorzuge ich eine Lesart, die er in die Anmerkungen verlegt hat, oder die durch die Texte Migne's dargebotene Fassung), die N. 11 nach dem Vaticanus graecus 394 (= V), dessen Text bisher noch nicht berücksichtigt worden ist.

N. 1. Φωτίου: *Μὴ ἐκκλίνῃς,* φησὶν ὁ Ἐκκλησιαστής. Ἀποβαλεῖν μὲν τὰ χρηστὰ ῥᾷον, κτήσασθαι δὲ οὐ ῥᾷον· δὶς γὰρ ἡ κακία δορυφόρους ἔχουσα χαλεπῶς πέφυκε καταπολεμεῖν τὴν ἀρετήν, ἔνθεν διὰ τῆς ὑπερβολῆς ἐπανισταμένη καὶ τῆς ἐλλείψεως. Ἡ δὲ ἀρετὴ ἐν μόνῃ φυομένη τῇ μεσότητι πρὸς ἑκάτερον βιάζεται τῶν πολεμίων ἀντικαθίστασθαι.

Der Text bei MIGNE PG 88, 653 beginnt mit: Αποβαλεῖν.

Die Stelle der Hl. Schrift ist im entsprechenden Text des Joh. Klimax voll gegeben: *Μὴ ἐκκλίνῃς,* φησὶν ὁ Ἐκκλησιαστής, *εἰς τὰ δεξιὰ ἢ εἰς τὰ ἀριστερά.*

Vgl. Prov. 4, 7.

N. 1. Ne declines, inquit Ecclesiastes. Abiicere bona facile est, comparare autem difficile; dupliciter enim satellites vitium habet, quibus graviter virtutem hinc et inde oppugnat, hinc per excessum urgens,

inde per defectum. Virtus autem in medio consistens adversus alterutrum hostium cogitur depugnare.

N. 4. Φωτίου. Αἱ περίεργοι φύσεις πρὸς μὲν τὸ κατόρθωμα τοῦ πλησίον οὐ θέλουσι βλέπειν, ὀξυωποῦσι δὲ πρὸς τὸ ἐλάττωμα. Κἂν μὲν εὕρωσιν, ἥρπασαν καὶ διεκωδώνισαν· ἂν δὲ μὴ εὕρωσιν, αὐτοὶ μᾶλλον εἰδωλοποιεῖν καὶ πλάττειν αἱροῦνται ἢ κενὴν ἁπλῶς παρελθεῖν τὴν περιεργίαν ἀνέχονται.

Vgl. Migne PG 88, 849 C-D.

N. 4. Photii. Naturae curiosae ad recte factum proximi nolunt attendere, peracute autem defectum (eius) cernunt. Si quid deprehenderint, arripiunt et divulgant; si nihil reppererint, ipsi magis eligunt fingere et somniari quam ut inanem curiositatem suam abire sinant.

N. 9. Φωτίου. Ὅπερ πόνος οὐ ἐμαιεύσατο, οὐδὲ πάθος ἠγκαλίσατο· εὐκαταφρόνητον γάρ, ἄν τε πράξεως ἄν τε θεωρίας ᾖ τὸ πρόβλημα, τὸ ῥαδίως εἰς κτῆσιν παραγινόμενον.

Vgl. Migne PG 88, 1044 C-D. Hier der wohl vorzuziehende Ausdruck πόθος statt πάθος. Auch Krumbacher folgt der Lesart bei Migne in seiner Schrift *Mittelgriechische Sprichwörter* (München 1893) S. 232.

N. 9. Photii. Quod labor non parturiit et desiderium ulnis non excepit, (perit); contemnitur enim, sive de actione sive de contemplatione quaestio sit, quidquid facilius acquisitum est.

N. 10. Φωτίου. Λογισμοὶ πονηροὶ ἐγκολπίῳ θαλπόμενοι κρυφιότητι (MS κρυφιώτητα) πολλὴν τὴν σῆψιν καὶ τὸ ἕλκος δυσίατον ἀπεργάζονται· ἀνακαταλυπτόμενοι δὲ οἷς ἐπιστήμη καὶ σοφία θεραπεύειν ταῦτα, οὐ χαλεπῶς τυγχάνουσι τῆς ἰάσεως.

Vgl. Migne PG 88, 1093 B-C. Hier der Ausdruck: ἐν κόλπῳ θαλπόμενοι; im Text des Joh. Klimax lesen wir: ἐν κόλπῳ θαλπόμενα (ὠά).

N. 10. Photii. Cogitationes malae, quae in sinu foventur et absconduntur, multam putredinem et ulcus prope incurabile procreant; cum autem aperiuntur iis, quibus est his medendi scientia et sapientia, non difficulter sanantur.

N. 11. Φωτίου πατριάρχου. Αἰνίττεται ὁ πατὴρ.... καὶ τῆς ἀνακράσεως.

So Anfang und Ende in H. Der ganze Text nach V wird bald folgen.

Ein sehr kleiner Auszug dieses Textes, jedoch unter dem Namen des Elias (von Kreta), findet sich in MIGNE PG 88, 1120 D-1121 A; ein um einen Zusatz am Anfang erweiterter, inhaltlich und wörtlich mit dem Scholium 11 grösstenteils zusammenfallender Text ist die Quaestio CCLXXIII der Amphilochia des Photios; vgl. MIGNE PG 101, 1100 C-1104 A.

Wenn wir nun auf die äusseren Beweise hinschauen, die uns die Handschrift H zur Echtheitsfrage der Klimakos-Scholien des Photios bietet, so ist zu sagen: der viermalige Vermerk Φωτίου bei den N. 1, 4, 9, 10 und der noch ausdrücklichere Φωτίου πατριάρχου bei N. 11 sprechen sicher zugunsten des Photios. Wir lassen vorläufig die Frage noch unentschieden, ob Photios ihr Verfasser oder wenigstens ihr Sammler ist. Bei N. 11 ist ausserdem das günstige Beweismoment, das sich aus der Verbindung des Textes mit dem echten Werk der Amphilochia zu ergeben scheint, zu berücksichtigen. Doch gilt es hier, den neuen Beleg aus dem Vaticanus graecus 394 erst vorzulegen und zu prüfen.

2. V = Vaticanus graecus 394. saec. X/XI; vgl. R. DEVREESSE, *Codices vaticani graeci*. II. Città del Vaticano 1937. 93-94.

Diese mit wertvollen Miniaturen gezierte Handschrift war einst im Besitz des Klosters Luphadios (Name des Stifters?) und seit Anfang des XV. Jahrhunderts Eigentum der Metropole Moskau, deren Metropolit Photios (1409-1431) sie erwarb. Auf den Seiten 140^{r-v} ist eine sogenannte Rahmenkatene des Patriarchen von Konstantinopel Photios zu Joh. Klimax, 17. Rede. Der Text dieser Handschrift wurde von den Herausgebern noch nicht beachtet. Er verdient, hier ganz abgedruckt zu werden, auch schon deshalb, damit seine Beziehungen zu Joh. Klimax und zu den Amphilochia des Photios besser aufgeklärt werden können. Was mit dem Anführungszeichen eingeschlossen ist, ist wörtliches Zitat aus Joh. Klimax.

Φωτίου πατριάρχου. Τρεῖς προκοπὰς εἴτε τάξεις εἴτε βαθμοὺς ἐν τοῖς παροῦσι διδάσκει, ἀμεριμνίαν τῶν ἐν τῷ βίῳ καὶ οἷς οὗτος συγκαταλύεται, «προσευχήν ἄοκνον καὶ τρίτον ἐργασίαν ἄσυλον καρδίας». ὥστε δῆλον, ὅτι μέσον ἑκατέρου τῶν ἄκρων ἡ προσευχὴ κεῖται. Ὁ τοίνυν τὴν ἀμεριμνίαν μόνην κτησάμενος καὶ τὰ ἐφεξῆς δύο δύναται μετελθεῖν. Αλλὰ τί τὸ ἐντεῦθεν; «Τὸ μέσον» τοίνυν ἤτοι τῆς προσ-

ευχὴν « μετερχόμενος ἐν μέσοις γέγονα τοῖς καλοῖς », κἂν μήπω πρὸς τὸ ἄκρον ἀναβεβήκειν τῶν ἀγαθῶν.

« Εφώτιζε » δ'ὅμως « διψῶντα » καὶ πόρρωθεν οὖσα ἡ τοῦ σελασφόρου θεάματος πλήρωσις καὶ τρυφὴ καὶ θέα· εἶτα οὐ μέχρι παντὸς τοῦ θεάματος ἐτρύφων, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα « πάλιν ἦν ἐν ἐκείνοις », ἐν οἷς καὶ πρώην. « Τί μὲν οὖν ἦν πρὸ τῆς ὁρατῆς μορφῆς » ἐν τοῖς ὁρωμένοις. « οὐδ' » αὐτὰ τὰ ὁρώμενα « διδάσκειν ἐδύναντο », ὥσπερ εἴωθεν ἡ ὄψις τὰ πολλὰ τῶν ὁρωμένων διδάσκαλος γίνεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἦν τῶν κατὰ φύσιν καὶ συνήθων θεαμάτων, ἀλλὰ χάρις ἦν ἡ διδοῦσα τὰ μὲν ὁρᾶν, τὰ δὲ κρείττω ποιοῦσα τῶν διὰ τῆς ὄψεως καταλήψεως. Καὶ γὰρ οὐδὲ ὁ ταύτης τῆς ἀπορρήτου τρυφῆς καὶ θεωρίας ἀρχιτέκτων ἐφεῖτο καὶ συνεχώρει ἀκραιφνῆ λαμβάνειν τὴν μάθησιν.

Αλλ' ἔγωγε πόθῳ καὶ ἔρωτι μαθεῖν ἠρώτων ὅμως· πῶς δὴ νῦν ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν καὶ τῶν καλῶν θεαμάτων αὐτουργὸς ὑπάρχει; Καὶ ἡ ἀπόκρισις ἔλεγεν· « ἐν τοῖς ἰδίοις μέν, ἀλλ' οὐκ ἐν » οἷς ᾠκονόμει τὴν ὅρασιν εἶναι· τὰ μὲν ἦν φιλανθρωπίας καὶ συγκαταβάσεως, τὰ δὲ τῷ μὴ τῆς οἰκείας ἐξίστασθαι φύσεως τὸ ἀίδιον ὑπογράφοντα καὶ ἀμετάβλητον.

Εἶτα ἐπεί με πρὸς φύσιν ἀνῆγε πάσης ὄψεως καὶ καταλήψεως ὑπεραναβεβηκυῖαν, ἐπυνθάμην ἔτι προσδιαπορῶν ὡς εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, « τίς ἡ δεξιὰ στάσις καὶ καθέδρα » καὶ τὰ τῶν ὑλικῶν σχέσεων καὶ διαθέσεων ὀνόματα; ποῦ γὰρ ἔχει χῶραν ταῦτα λέγεσθαι, ἐν οἷς καὶ τῶν ὁρωμένων τὰ πολλὰ οὐχ ὅρασίς ἐστιν, ἀλλὰ τῆς φαντασίας διατύπωσις. Ὁ τῶν ἀποριῶν δὲ ἀκροατὴς ἐπιτιμῶν, ὡς ἔοικε, τὴν φιλοπράγμονα ἔνστασιν καὶ οὐκ ἐῶν ἀπολαύειν τοῦ ζητήματος, κρείττω ἀκοῆς ἔφη τὴν ἐρώτησιν καὶ καιρὸν οἰκεῖον ἔχειν τῆς ἀποκαλύψεως. Ἐγὼ δὲ φιλονεικῶν ἔτι καὶ τὸν καιρόν με συναγαγεῖν παρεκάλουν καὶ μὴ τῆς καλῆς ἀποστερεῖν ἐφέσεως, ἐκεῖνος δὲ τοῦ λυποῦντος ὡς ἔοικε καὶ ἀδημοῦντος ἀπάγων οὔπω τὸν καιρὸν ἔλεγε « παρεῖναι· οὔπω γὰρ οὐδὲ τὸ πῦρ τὴν ἀφθαρσίαν ἀνάπτον ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀναφλέγεται »;

Ταύτην οὖν τὴν ὀπτασίαν ἀπαγγείλας οὐ μεγαλαυχεῖ, ἀλλὰ καὶ ἄγνοιαν ἑαυτῷ προσάπτει λέγων· « οὐκ οἶδα » εἰ « σὺν τῷ χοΐ » ταῦτα ἐθεώμην εἴτε καθ' ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἀνιπταμένης πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ σῶμα λιπούσης ἐπὶ βραχύ, τοῦ πρὸς αὐτὴν συνδέσμου κεχωρισμένον καὶ τῆς ἀνακρίσεως.

Photii patriarchae. Tres progressiones sive ordines sive gradus... in his (verbis) docet (pater), abdicationem (huius) vitae et rerum, quae cum ipsa dissolvuntur, « orationem impigram, tertio operationem inviolatam cordis » ; unde constat mediam inter utraque extrema ora-

tionem esse. Qui ergo solum curis (huius vitae) abdicavit, poterit etiam ad ea duo, quae sequuntur, pervenire. Verum quid inde? « Medium » ergo e duobus, videlicet orationem « assecutus, in mediis constiti bonis », quamvis nondum ad extremum bonorum ascenderim.

« Lumen » vero « sitienti dabat » vel eminus existens splendidi spectaculi impletio et oblectatio atque visio; deinde non usque ad universum spectaculum deliciabar; sed postea « rursum eram in illis », in quibus et antea. « Quid igitur esset ante visibilem formam » in rebus, quas videmus, « ne » ipsae « quidem » res quas videmus, « docere nos poterant », sicut solet visio saepe eorum quae videntur, magistra fieri; neque enim erat ex iis spectaculis, quae naturalia nobisque familiaria existunt, sed gratia erat, quae dabat alia quidem intuenda, alia vero potiora rebus oculis perceptis efficiebat. Etenim nec ipse huius arcanae oblectationis et contemplationis nostrae permittebat vel concedebat exactam illius cognitionem.

Sed ego studio atque amore discendi sciscitabar nihilominus, ubi nunc salutis nostrae praeclarorumque spectaculorum auctor exstet. Et responsio dicebat: « in propriis quidem, non tamen in » quibus disponebat visionem esse; haec enim erant benignitatis et indulgentiae; illa vero aeternitatem atque immutabilitatem designabant, quia ex propria non recederet natura.

Deinde ubi me ad naturam evexit omni visione et comprehensione superiorem, interrogabam adhuc, addubitans: Si haec ita se habent, « quaenam est dextera statio et sessio » et materialium habitudinum dispositionumque nomina? Ubi enim haec locum habent ut dicantur, in quibus et multa eorum, quae conspiciuntur, non visio sunt, sed imaginationis delineatio? Ille dubitationum auditor increpans, ut par erat, curiosam instantiam, nec frui me sinens quaestionis solutione, fortiorem esse inquit interrogationem auditu eamque proprium habere revelationis tempus. Ego vero adhuc contendens et contrahi mihi tempus precabar nec me honesta cupiditate privari. Ille autem dolorem, sicut (mihi) videbatur, moestitiamque levans nondum adesse dicebat tempus; nondum enim ignis, qui incorruptibilitatem impertit, inter nos ardet.

Hanc igitur visionem bonus ille, pius atque senex enuntians non se magnifice iactat, nec se, quod haec viderit, extollit, sed et ignorantiam sibi tribuit inquiens: « Nescio », an « cum corpore terreno » haec intuerer, an vero anima per se ad deum evolaverit corpusque ad modicum temporis reliquerit, a societate cum ipsa seiunctum et ab iudicio (intellectus).

Der Text in V ist entschieden besser als der in H, auch wenn dieser im wesentlichen ganz und im Wortlaut fast ganz mit V zusammenfällt. H hat einige Auslassungen, wenn diese nicht dem Herausgeber oder dem Drucker zur Last fallen. Auch in einigen charakteristischen Worten zeigt sich zwischen V und H ein Unterschied. So hat V die Ausdrücke ἄσυλον, ἐφώτιζε, ἀκραιφῆ, ἀνακρίσεως statt ἄυλον, ἐπότιζε, ἀκριβῆ, ἀνακράσεως. Das Scholion in der Fassung von V gibt den Sinn des Klimax-Textes, den es erläutern will, manchmal schärfer wieder als die Lesart von H. Zur Beurteilung dieses Punktes lege ich nach Migne die einschlägige Stelle des Joh. Klimax vor (PG 88, 1109 B-C).

Ἔργον ἡσυχίας ἀμεριμνία προηγουμένη πάντων τῶν πραγμάτων εὐλόγων καὶ ἀλόγων. Ὁ γὰρ τοῖς προτέροις ἀνοίγων, ἐν τοῖς δευτέροις πάντως περιπεσεῖται. Δεύτερον προσευχὴ ἄοκνος· καὶ τρίτον ἐργασία καρδίας ἄσυλος. Ἀδύνατον τὸν μὴ γράμματα μεμαθηκότα φυσικῶς ἐν δέλτοις μελετᾷν· ἀδυνώτερον δέ, τοὺς μὴ τὸ πρότερον κτησαμένους τὰ δύο λόγῳ μετελθεῖν. Μετερχόμενος τὸ μέσον, ἐν μέσοις γέγονα· καὶ ἐφώτιζε διψῶντα· καὶ ἰδοῦ πάλιν ἦν ἐν ἐκείνοις· τί μὲν ἦν πρὸ τῆς ὁρατῆς ἐν αὐτῷ μορφῆς, διδάσκειν οὐκ ἠδύνατο· οὐδὲ γὰρ ἠφίετο ὁ ἄρχων· πῶς δὲ νῦν πέλει, ἠρώτων λέγειν· ἐν τοῖς ἰδίοις μὲν ἔλεγεν, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτοις. Ἐγὼ δὲ· τίς ἡ δεξιὰ στάσις καὶ καθέδρα ἐπὶ τοῦ αἰτίου; Ἀδύνατον, ἔφη, ἀκοῇ μυσταγωγεῖσθαι ταῦτα. Πρὸς ὃ δέ με ὁ πόθος εἷλκε, προσαγαγεῖν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἠρώτων· οὔπω ἔφραζεν ἥκειν τὴν ὥραν, δι' ἔλλειψιν πυρὸς ἀφθαρσίας. Ταῦτα εἶπε σὺν

Opus solitudinis (est), ut vacetur primo curis omnium negotiorum, sive haec rationis sint sive non. Nam qui prioribus aditum dederit, super sequentia cadet. Alterum (opus) est impigra oratio, tertium inviolata cordis actio. Impossibile est expertem litterarum naturaliter in libris se exercere. Magis autem impossibile est eum, qui primo caret, duo alia per rationem acquirere. Medium assecutus in mediis constiti, et lumen dabat (ipse) sitienti. Et ecce rursus eram in illis. Quid fuerit ante aspectabilem in illo (Christo?) formam, docere me non potuit. Nam ille princeps (angelus?) non sinebatur. Quomodo nunc esset, interrogabam. In propriis, inquiebat, non tamen in illis. Ego (rogabam): quae est dextera statio et sedes apud auctorem (Christum)? Impossibile est, inquit, auditu doceri de his secretis. Rogabam ergo, ut me ad id, quo me desiderium trahebat, illo tempore deduceret. Nondum,

τῷ χοῒ οὐκ οἶδα· εἴτε τούτου χωρίς, λέγειν εἰς ἅπαν οὐκ ἔχω.

inquit, venit tempus, propter defectionem ignis immortalitatis. Haec locutus est, utrum cum corpore an extra corpus (haec intuerer) nec scio nec omnino habeo dicere.

Auch gegenüber dem Text, der in den Amphilochia geboten wird (quaestio CCLXXIII) ist das Scholion der Handschrift V mehrmals genauer [1]. Hingegen ist zu bemerken, dass dem Gesamtplan der Amphilochia entsprechend (ähnlich ist die Methode des Photios in seinem Werk Bibliotheca oder Myrobiblion) hier eine kleine literarische Einleitung dem Scholion vorausgeschickt ist, die in V fehlt. Aber H hat einen kleinen einleitenden Satz: Αἰνίττεται ὁ πατήρ, ἃ ἐν ἐκστάσει τεθέαται προσευχόμενος, καὶ φησὶ μετερχόμενος τὸ μέσον (τρεῖς προκοπάς). Dieser Satz entspricht der Redewendung in den Amphilochia: Τρεῖς ὁ παλαιὸς καὶ καλὸς ἐκεῖνος γέρων προκοπάς. Die vor diesen Worten sowohl in V wie in H fehlende Einführung lautet in den Amphilochia also:

Τῆς κλίμακος ἐκ τοῦ περὶ ἡσυχίας καὶ ὑπομονῆς· « Μετερχόμενος τὸ μέσον ἐν μέσοις γέγονα »· καὶ « ἐπότιζε διψῶντα » ἕως τοῦ « λέγειν εἰς ἅπαν ».

Γέροντος ἱεροῦ καὶ φιλοπόνου αἴτησις, γέροντος θεσπεσίου καὶ θεωρητικοῦ θεωρίαν προβάλλεται τὴν ταύτης ἐπιζητοῦσα σαφήνειαν, καίτοι γε τοῖς τὰ πρακτικὰ σοφοῖς οὐ λόγος ὡς ἐπίπαν φιλεῖ καθίστασθαι διδάσκαλος· ἡ δὲ πρᾶξις καὶ μίμησις αὐτόθεν ἀνακαλύπτει τὸ μάθημα. Τοῦ ἡμετέρου τοίνυν ἐστὶ γέροντος τοῦ παλαιοῦ γέροντος, τὰ ἀπὸ τῆς πράξεως διαλύειν αἰνίγματα· ἔργῳ γὰρ ἔχων τὰ πράγματα καὶ ὅσα λόγος ἀδυνατεῖ τῶν ἀπορημάτων διαλύειν, ἡ πρᾶξις καθοδηγεῖ συνεπίστασθαι.

Πλὴν ἐπεὶ προσλαβεῖν ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς κἀνταῦθα τὸ τῆς ταπεινοφροσύνης τέλειον καὶ παρ' οἷς οὐκ ἔστι πρᾶξις ὁ πρακτικὸς τῶν πρακτικῶν θεωρημάτων τὰ ἀπόῤῥητα ζητεῖ γενέσθαι ῥητά, οὐχ ἡμῖν, ἀλλὰ τῇ ἐκείνου καὶ ἀρετῇ καὶ αἰτήσει θαρροῦντες ἐπὶ τὴν τῶν ἀπορουμένων λύσιν βαδιούμεθα.

[1] Mehrere Vorschläge des Oikonomos in seiner Ausgabe zur Verbesserung des Textes finden sich in V verwirklicht.

Scalae (paradisi) locus ex capite de quiete et patientia. « Medium praeteriens in mediis perveni » et « Potum sitienti dabat » usque ad verba « Dicere prorsus nequeo ».

Senis sacri atque laboriosi petitio, senis venerabilis et contemplatívi quaestionem proponit eiusdem postulans explicationem, cum tamen iis, qui sunt in vita activa sapientes, non solet ut plurimum magister esse sermo, sed actio atque imitatio per se doctrinam revelat. Nostri igitur senis est, vetusti senis ex actionum instituto aenigmata explicare; facto etenim, cum habeas res ipsas, quasque nequit sermo quaestiones diluere, actio ad illarum cognitionem praeit ac ducit.

Quoniam tamen caeteris vult virtutibus etiam hic humilitatis perfectionem adiungere et ab iis, in quibus non exstat virtutum praxis, practicus iste vir practicarum doctrinarum arcana poscit sibi explicari ac patefieri, non nobis, sed illius et virtute et postulatione freti ad dubiorum solutionem procedimus.

Der kleine Auszug aus dem Scholion N. 11, der in der Ausgabe des P. Rader dem Elias (von Kreta) zugeschrieben wird, schliesst sich in seinem Wortlaut fast ganz an die Fassung der Handschrift V an. Er beginnt mit: Τρεῖς προκοπὰς und schliesst mit: ἀναβέβηκα τῶν ἀγαθῶν.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass entweder der Text der Amphilochia die Grundlage für das Scholion N. 11 abgegeben hat oder dass letzteres einen Auszug aus einer unabhängigen Sammlung von Klimax-Scholien bildet. In beiden Fällen wird die Echtheit d. h. die in einem ursprünglichen Abhängigkeitsverhältnis zu Photios (als Verfasser oder wenigstens als Sammler) bestehende Verbindung des Textes kaum abzustreiten sein. Denn für den erweiterten Text in den Amphilochia haben wir die äusseren Zeugnisse von 4 Handschriften: diese sind der Parisinus graecus 1228 (1) (Colbert. 444), saec. XI, der Codex des Athosklosters Megiste Laura 449 (2)

(1) Vgl. OIKONOMOS 330, Anmerkung 2; ferner Henri OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. II. Paris 1886 272.

(2) Vgl. SPYRIDON - Sophr. EUSTRADIADES, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos*, in *Havard Theological Studies* XII. Cambridge 1929. 68. Von den Herausgebern wurde nicht angegeben, dass die Amphilochia-Ausgabe des Oikonomos (Athen 1857) auf Grund dieser Handschrift erfolgte.

(saec. X nach Spyridon-Eustradiades; nach Oikonomos saec. XIII), der Vaticanus graecus 1923 (1) (saec. XIII) und die Abschrift eines unbekannten Athos-Codex, nämlich der Parisinus graecus 1229 (2) (saec. XVII). Für den Normaltext (?) der Scholien stehen uns die oben besprochenen Handschriften H (saec. XIII) und V (saec. X/XI), sowie zum Teil die der Ausgabe Raders zugrunde gelegte Handschrift (über die im folgenden Abschnitt II die Rede sein wird) zur Verfügung.

II.

Wie steht es mit der Bezeugung der Scholien N. 2, 3, 5, 6, 7?

Diese Scholien sind nur durch die Ausgabe des P. Matthäus Rader der Wissenschaft erschlossen worden. Papadopulos-Kerameus. der sie in H nicht vorfand, nahm sie einfach aus der Migne 'schen Wiederholung dieser Ausgabe herüber, ohne weitere Nachprüfung; ja er veröffentlichte sie nicht fehlerlos. Wie steht es nun mit der handschriftlichen Grundlage? Auf diese Frage ist nicht leicht zu antworten. P. Rader gibt wohl mehrere Handschriften an, die er für die Texte des Joh. Klimax und der Scholien einsah, aber es wird uns nicht klar, welche Handschrift er als Normaltext benützte. Ferner gibt er, wenn von einer einzigen Stelle abgesehen wird, die verschiedenen Lesarten nicht an. Es herrscht daher auch bei den Schriftstellern, die über Joh. Klimax, seine Erklärer und seine Herausgeber handeln, keine einmütige Ansicht. Ignaz Hardt (3) meint zum codex Monacensis graecus 420, saec. XIII, der die Scholien des « älteren » Elias von Kreta enthalte: « Commentarius hic Eliae Cretensis saec. VIII clari adhuc

(1) Diese Handschrift diente Hergenröther für seine Amphilochia-Ausgabe. Auf. Bl. 186r enthält sie den in MIGNE PG 101, 1100 C-1104 A veröffentlichten Text zu Joh. Klimax.

(2) Vgl. OIKONOMOS S. LII (Einleitung), 330 Anm. 2; OMONT 272.

(3) Ign. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*. IV. München 1810. 308.

ineditus est. Matth. enim Raderus scholia anonymi Eliae junioris graece et latine edidit, paucis ex Elia permixtis ». A. Jahn [1] hingegen schreibt: « Venimus ad Eliae metropolitae scripta, quae praeter commentarios in S. Gregorium Nazianzenum feruntur. Sunt autem haec: 1. Expositio in Jo. Climaci 'Scalam Paradisi', ingens et pergrande opus, ex quo, uti ex aliis, anonymus quidam scholia excerpsit, quae a nonnullis ad Eliam perperam referuntur... (Nota a) Codex ms., quo Raderus usus est, olim Augustanus, hodie est Monacensis 420 ». Rader [2] selber sagt: « Tertius scholiastes graecus et anonymus, cuius unicum exemplar e serenissimi Bojorum ducis bibliotheca nactus, male passim ab incauto bibliopego acceptum, extremis in marginibus et oris, quae scholia continent, dolabra saepe abrasum. Haec tamen ipsa, quantum assequi potui, et restitui, et tibi graece simul et latine antehac numquam edita vel translata una cum Climaco repraesento ».

Für unsere Frage, ob die von Rader herausgegebenen Scholien des Photios zu Joh. Klimax echt seien, mag vorläufig die Feststellung genügen, dass ihr Herausgeber sie mindestens aus einer Handschrift veröffentlichte. Zugleich aber wird die zu Anfang dieses Aufsatzes ausgesprochene Ansicht mehr verständlich, dass eine endgültige Lösung der Echtheitsfrage erst von einer kritischen Ausgabe des Joh. Klimax und der griechischen mittelalterlichen Scholien zu erwarten ist.

Der Text der 5 Scholien, deren Echtheit im folgenden näher geprüft werden soll, ist folgender:

N. 2. Φωτίου ἄλλο. Εἰσὶ τῶν ἐμφωλευόντων ἡμῖν παθῶν καὶ τυραννὶς καὶ βάσανοι καὶ κολαστήρια, τῆς ἔξωθεν τυραννίδος οὐδὲν διαφέροντα. Ὁ γοῦν ἀντισχῶν γενναίως πρὸς ταῦτα καὶ τὸ τοῦ λογισμοῦ μὴ ἀρνησάμενος αὐτεξούσιον, τοῖς μαρτυρικοῖς ἀγῶσι παραθέων οὐδὲν τῶν ὁμοίων ἐπάθλων ἀστοχήσει. MIGNE PG 88, 729 A.

N. 2. Proveniunt ex passionibus, quae se insinuant nobis, tyrannis, tormenta, supplicia, quae ab externa tyrannide nihil differunt. Qui ergo huiusmodi tyrannidi generose resistit et liberum mentis im-

[1] MIGNE PG 36, 747.
[2] PG 88, 618.

perium non inficiatur, ille pari cum martyribus cursu contendit nec ullo modo praemiis similibus deficiet.

N. 3. Ἄλλο Φωτίου. Τὸ ἐκφαίνειν ἑκουσίως τινὰ τὰ ἑαυτοῦ πταίσματα ἀνδράσιν πνευματικοῖς, σημαντικὸν βίου ἐπανορθώσεως, τὸ δὲ κρύπτειν δηλωτικὸν ἐμπαθοῦς ψυχῆς· οὐδεὶς γὰρ συντρέχων κλέπταις καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ μοιχῶν τιθέμενος ἐξάγει τούτους ποτέ, διότι φιλοστόργως διάκειται πρὸς τὸ πάθος. Ὁ ἀπαθὴς λέγων ἁμάρτημα ἀδελφοῦ, κατὰ δύο αἰτίας λέγει, ἢ ἵνα αὐτὸν διορθώσηται, ἢ ἵνα ἄλλον ὠφελήσῃ· εἰ δὲ ἐκτὸς τούτων λέγει, εἴτε ἄλλῳ ὀνειδίζων ἢ διασύρων λέγει. Καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃ τὴν θείαν ἐγκατάλειψιν, ἀλλ' ἢ τῷ αὐτῷ ἢ ἄλλῳ πταίσματι πάντως περιπεσεῖται καὶ ὀνειδισθεὶς καταισχυνθήσεται. PG 88, 745 B-D.

Die in der Mitte dieses Scholions bei MIGNE falsch angebrachte Satzabtrennung habe ich verbessert.

N. 3. Aliud Photii. Sponte aperire peccata quaedam patribus spiritualibus, argumentum est emendationis vitae; tegere autem, signum est animae passionibus obstrictae. Nemo enim currens cum furibus et portionem suam cum adulteris ponens, hos unquam eiicit, quia affectu tenero in vitium se habet.

Qui vicit affectus, quando fratris peccatum profert, id duas ob causas facit, vel ut ipsum corrigat, vel ut alteri prosit. Extra quas (causas) si dicat, sive ipsi (qui fecit), sive alteri, id facit, vel exprobrandi causa vel calumniandi gratia, nec vindictam dei, ut ab eo deseratur, effugiet, sed aut in illud ipsum scelus incidet aut certe in aliud, et ab aliis contumelias expertus pudefiet.

N. 5. Ἄλλο, Φωτίου πατριάρχου. Ἡ κατὰ μέρος τῶν ἀρετῶν ἀποῤῥοή, ὅσον ὑποκλέπτει τὴν αἴσθησιν, τοσοῦτον τὴν βλάβην χαλεπωτέραν ἐργάζεται· ἀνεπαίσθητον γὰρ ἐπιφερόμενον τὸ κακόν, ἀθεράπευτον τὴν νόσον εἴωθε ποιεῖν. PG 88, 936 D.

N. 5. Aliud Photii patriarchae. Virtutum paulatim defectio, quantum de sensu (peccantis) subducit, tanto gravius damnum efficit. Postquam enim sensum mali exstinxit, morbum immedicabilem reddit.

N. 6. Φωτίου ἄλλο. Οὗ τις ἐφίεται, τοῦτο καὶ ἀπὸν παρεῖναι φαντάζεται, θέλημα ἔχων δημιουργὸν τῆς φύσεως. PG 88, 960 C.

N. 6. Photii aliud. Quod quis desiderat, hoc et absens tanquam adesset, imaginatur, et voluntatem habet quasi opificem naturae.

N. 7. Φωτίου ἄλλο. Ὁ τὰς ἀλλοτρίας συμφορὰς ἅρπαγμα ποιησάμενος πλούτου, εἰ καὶ δόξει τινὰς ἐκεῖθεν εὖ ποιεῖν, οὐκ ἐξ ὧν παρέχει τὸ φιλάνθρωπον, ἀλλ' ἐξ ὧν ἥρπασε, τὸ μισάνθρωπον καὶ τυραννικὸν στηλιτεύει τῆς γνώμης. PG 88, 960 C; hier aber die falsche Lesart ὅταν statt Ὁ τὰς (vgl. die Sententia 12 des Photios, über die im Punkt IV dieses Artikels gehandelt wird).

N. 7. Photii aliud. Ille qui ex alienis calamitatibus divitias arripuerit, etsi videatur quibusdam inde benefacere, non ostendit ex iis, quae praebet, humanitatem, sed ex iis, quae rapuit, odium et tyrannicam mentem.

N. 8. Σχόλιον Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Ὡς φέρε εἰπεῖν ἡ νηστεία φάρμακόν ἐστι παθῶν καθαρτήριον, ἰδίως καὶ καθ' ἑαυτὴν τελουμένη· ἀλλ' ἐν συνελεύσεσι καὶ πανηγύρεσι δηλητήριον διαφθεῖρον πολυτρόπως τῷ κεχρημένῳ καθίσταται, ἢ ἄλλοις πρόσκομμα γινομένῳ, ἢ τῷ αὐτῷ ἐπὶ τούτῳ αὐχοῦντι καὶ οἰδαινομένῳ καὶ διαπριομένῳ. PG 88, 1041 A.

N. 8. Scholion Photii patriarchae Constantinopolitani. Exempli causa, ieiunium est remedium, quod passiones pravas repurgat, si privatim et seorsim exercetur. Sed in conventibus et publicis celebritatibus venenum perniciosum est multis modis illi, qui eo utitur, aut aliis scandalum praebet, aut eidem, qui ex eo se iactat et tumet et stridet.

Von den soeben vorgelegten Stücken haben vier den Vermerk « Photios », die zwei andern fügen überdies seinen Titel bei. Diese Angaben geben mindestens einen Wahrscheinlichkeitsgrund zur Annahme, dass es sich um Scholien handelt, die von Photios verfasst oder mindestens gesammelt sind. Dieser Beweis wird durch die Feststellung verstärkt, dass auch die früher angeführten Scholien N. 4, 9, 10 in derselben Sammlung des P. Rader den Namen des Photios an der Stirne tragen.

III.

Einwände und ihre Lösung.

1. *Elias von Kreta.* Das Scholion N. 11, das P. Rader (1) in sehr kleinem Auszug bietet, hat die Aufschrift Τοῦ Ἐλίου. Hergenröther (2) schreibt ferner die von ihm nach dem Vaticanus graecus 1923 (saec. XIII) herausgegebene Quaestio CCLXXIII der Amphilochia dem Elias von Kreta als ihrem wahrscheinlichen Verfasser zu. Ebenso tat dies Oikonomos (3); ja dieser stellte diese Behauptung mit dem Gefühl der Sicherheit auf, als er die nämliche Quaestio nach einer Handschrift des Athosklosters Megiste Laura veröffentlichte.

Was ist auf diesen Einwand zu sagen? Elias von Kreta (4), der als Verfasser von Scholien zum hl. Johannes Klimax bekannt ist, lebte zwei Jahrhunderte nach Photios. Die Forscher Rader, Hergenröther, Oikonomos kannten weder die Handschriften V und H noch berücksichtigten sie das Problem der Persönlichkeit des Elias von Kreta genügend. Die beiden Herausgeber der Amphilochia scheinen keineswegs den Photios als Sammler der Quaestio CCLXXIII, sondern nur als den Verfasser abgelehnt zu haben.

2. *Eine Hypothese des P. Bernhard de Montfaucon O. S. B.* Dieser Gelehrte erklärte die in einem Pariser Codex (5) gefundene Nachricht « Ἐξήγησις τοῦ ἁγιωτάτου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κυροῦ Φωτίου εἰς τῆς κλίμακος βίβλον » als Irrtum desjenigen Schreibers, der aus einem im Besitz eines gewissen Photios gewesenen Codex die geistlichen Vorträge des hl. Johannes Klimax und die ihm beigefügten Scholien des Elias

(1) Migne PG 88, 1120 D-1121 A.

(2) Jos. Hergenroether, *Photius.* III. Regensburg 1869. 47, 65. 256.

(3) Sophokles K. Oikonomos, Φωτίου τὰ Ἀμφιλόχια. Athen 1857. 330.

(4) S. Salaville AA, *Élie de Crète* (métropolite de Crète), in *DTC* IV, 2331-2333.

(5) Offensichtlich der Codex Coislin grec 87, den noch Omont in seinem Katalog *Inventaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale* (IV. Paris 1888), S. 129 so zu beschreiben beginnt: « S. Joannis Climaci scala paradisi, cum interpretatione Photii, vel Eliae Cretensis ».

abschrieb. Es habe nämlich, wie er weiter ausführt, der P. Rader [1] in der Münchener Bibliothek eine Handschrift der Geistlichen Leiter gefunden mit der vorne eingetragenen Bemerkung « Φωτίου τοῦ ἁμαρτωλοῦ ». Der Benediktiner sagt wörtlich: « Elias Scalae scholiastes notissimus est. Photium vero hanc in rem operam suam collocasse hactenus inauditum. Alterum ex Bavarica Bibliotheca codicem Raderus olim conspexit, cuius initio scriptum erat: Φωτίου τοῦ ἁμαρτωλοῦ. Quae verba hunc librum olim Photii fuisse indicant, ut ibidem Raderus autumat. Ab hinc forsan obiectus error librario, qui ex Photiano codice Coislinianum exscripserit, ut Photium harum exegeseon auctorem crediderit. Haec coniecturae tantum fidem habeant ». Oikonomos [3] übernimmt diese Ansicht wortwörtlich, ja verwandelt, ohne neue Beweise, die Hypothese (« coniectura ») in eine mit dem Brustton der Sicherheit vorgetragene These.

Zur Antwort auf diese Schwierigkeit können die in den Punkten I und II dargelegten äusseren Beweise der 11 Scholien dienen. Ferner sei betont, dass eine Verwechslung des Verfassers oder wenigstens Sammlers Photios (Patriarch) mit dem Besitzer, Namens Photios, in den Handschriften V und H ausgeschlossen ist. Sogar die der Ausgabe des P. Rader zugrunde gelegte Handschrift schreibt nicht alle Scholien dem Patriarchen Photios zu, was man im Fall der Richtigkeit der Hypothese Montfaucon's erwarten sollte, sondern nur eine kleine Anzahl.

Prüfen wir noch, ob aus i n n e r e n Kennzeichen heraus sich etwas für den Ursprung der genannten 11 Scholien beweisen lässt.

IV.

Innere Beweise.

Sprachlich und inhaltlich stehen die 11 Scholien wohl kaum im Gegensatz zu den übrigen Schriften des Photios. Im Gegenteil kann von drei, den Nummern 4, 7, 11 ausgesagt werden, dass sie sich mit Stücken anderer photianischer Ar-

(1) Vgl. MIGNE PG 88, 621.

(2) Bernhard MONTFAUCON O. S. B., *Bibliotheca Coisliniana*. Paris 1715. 141.

(3) OIKONOMOS 330.

beiten fast wortwörtlich decken. Denn N. 11 ist, wie oben hinlänglich nachgewiesen wurde, die Quaestio CCLXXIII der Amphilochia. Die N. 4 und 7 fallen mit den N. 20 und 12 der zum erstenmal von Hergenröther (1) herausgegebenen Sammlung des Photios Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας zusammen. In der neuen, vermehrten und verbesserten Auflage dieser Schrift des Patriarchen, die Leo Sternbach (2) veranstaltete, sind es die N. 24 und 15.

Für die übrigen Scholien lassen sich grössere oder geringere Aehnlichkeiten sprachlicher Art und mehrmals inhaltliche Gleichheiten feststellen. Ich wähle folgende Belege aus.

Ἡ δὲ ἀρετὴ ἐν μόνῃ φυομένη τῇ μεσότητι (Schol. 1)	μηδὲ ταῦτα πέρα τοῦ μέτρου ... μέτρον γὰρ πάντων ἄριστον (3)
Ἡ παθῶν καὶ τυραννίς (Schol. 2)	οἱ νόμοι τῆς σαρκός, μᾶλλον δὲ ἡ τυραννίς (4)
τοῖς μαρτυρικοῖς ἀγῶσι παραθέων οὐδὲν τῶν ὁμοίων ἐπάθλων ἀστοχήσει (Schol. 2)	Εἰ στάδιόν ἐστιν ὁ παρὼν βίος, ἐπάθλων δὲ ἡ ἐκεῖθεν πολιτεία (5)
Οὗ τις ἐφίεται, τοῦτο καὶ ἀπὸν παρεῖναι φαντάζεται (Schol. 6)	πρὸς τὰ κινούμενα ἕτοιμος, ὑπερορῶν τὰ παρόντα, τὸ μὴ παρὸν ἀεὶ φαντάζεται (6)
ἀθεράπευτον τὴν νόσον εἴωθε ποιεῖν (Schol. 5)	ὢ τῆς τῶν λογισμῶν ἀθεραπεύτου πωρώσεως (7)

Zu Scholion 3 könnte aus den Briefen des Photios verglichen werden PG 102, 960 D-961 A; 965 C.

(1) Jos. HERGENROETHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*. Regensburg 1869. 22, 21.

(2) Leo STERNBACH, *Photii patriarchae opusculum paraeneticum*. Krakau 1893. 4, 3.

(3) S. ARISTARCHOS, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι. I. Konstantinopel 1900. 195; vgl. auch K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, in *Neutestamentliche Abhandlungen* XV. Münster i. W. 1933. 597.

(4) ARISTARCHOS I, 193.

(5) PHOTIUS, *Epistol.* II, 6 = MIGNE PG 102, 825 D.

(6) A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Святѣйшаго Патріарха Фотія Архіепископа Константинопольскаго XLV неизданныхъ писемъ. St. Petersburg 1896. 24.

(7) ARISTARCHOS, II, 417.

In der Reihe der inneren Beweise kann auch die Tatsache verbucht werden, dass Joh. Klimax in den Schriften des Photios erwähnt und verwertet ist. Es genügt, an die Quaestio CCLXXIII der Amphilochia zu erinnern. Wenn ferner die sogenannten Excerpta Parisina auf die Schrift des Photios Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας Einfluss ausgeübt haben, so sind mehrere Sprüche des Joh. Klimax in den Excerpta Parisina (1) für unsere Frage beweiskräftig. Hergenröther (2) nimmt eine Abhängigkeit der photianischen Sententia 51 von Joh. Klimax an.

V.

Gibt es noch andere Scholien des Photios zu Joh. Klimax?

Im Sammelwerk des griechischen Mönches Antonios Melissa (3), der im XI. Jahrhundert lebte, finden sich 5 Scholien unter dem Namen des Photios, von denen aber eines an zwei Stellen angeführt wird. Ferner können ungefähr zwanzig Scholien angegeben werden, die zwar nicht den Titel des Photios tragen, aber sich ebenfalls in der photianischen Sammlung Παραίνεσις διὰ γνωμολογίας nachweisen lassen. Auf Photios als Verfasser deuten die erstgenannten hin; die übrigen stehen nur mit Photios als Sammler in Verbindung; dieser und auch Melissa (unmittelbar oder mittelbar) haben die letztgenannten aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern oder kirchlichen Schriftstellern, ja auch aus antiken Klassikern herübergenommen. Während aber Photios seine Quelle nicht angibt, nennt Melissa (wenn die lateinische Uebersetzung genau ist) öfters seine Gewährsmänner. Hergenröther gebührt das Verdienst, in seiner Ausgabe der photianischen Sammlung die Quellen und auch die Parallelen bei Melissa angegeben zu haben.

Für unsere Frage ist wichtig, zu bemerken, dass sämtliche Scholien des Melissa, auch die dem Photios ausdrücklich zugeeigneten, keine Beziehung zu Joh. Klimax und zu den 11 Scholien des Photios zu Joh. Klimax haben.

(1) STERNBACH 59.

(2) HERGENROETHER 28.

(3) S. SALAVILLE AA, *Antoine Melissa*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. III. 788-789.

Auch die Sentenzen-Sammlung des Johannes Georgiades [1] (IX. Jahrh.) ergibt nichts für die Echtheitsfrage der Photios-Scholien zu Joh. Klimax.

Von welcher Seite her kann unsere Frage mit Nutzen angepackt werden? Aller Wahrscheinlichkeit nach von den Handschriften des Metropoliten Elias von Kreta her (nicht zu verwechseln mit dem Priester von Kreta Elias Ekdikos, von dem eine Gnomensammlung bekannt ist). Der Grund ist folgender. Wenn schon in den nur bruchstückweise bisher veröffentlichten Texten des Metropoliten Elias ausdrücklich zehn Scholien des Photios zu Joh. Klimax verbürgt sind, so ist zu hoffen, dass auch die übrigen Teile seiner Sammlung Scholien des Patriarchen zur Geistlichen Leiter enthalten. Ich verspare es mir auf bessere Zeiten, wo die Handschriften zugänglich sein werden, meinen Aufsatz in dieser Richtung zu ergänzen.

***

Ergebnis. Ich glaube, den Beweis erbracht zu haben, dass die 11 dem Patriarchen Photios zugeschriebenen Scholien zu Joh. Klimax nicht als unecht zurückgewiesen werden können. Dieser Satz bleibt zu Recht bestehen, auch wenn bewiesen werden sollte, dass einige dieser Scholien von Photios nur gesammelt oder verwertet, aber nicht verfasst worden sind. Auch ich habe die rezeptive Arbeitsweise des Photios, der bekanntlich nicht wenige Texte anderer Schriftsteller sich angeeignet hat (ohne ihre Namen immer anzugeben), vor Augen. Ferner bringe ich die Möglichkeit in Rechnung, dass die nach Photios schreibenden Scholiasten des Joh. Klimax, z. B. Metropolit Elias, Stellen aus Photios zur Erklärung herangezogen haben, die nicht im Zusammenhang mit Joh. Klimax vom Patriarchen verwendet worden sind. Dies gilt von den Scholien N. 4 und 7, wie ich oben im Punkt IV nachgewiesen habe. Aber zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist scharf zu unterscheiden. Warum konnte der Patriarch denselben Gedanken nicht bei verschiedenen Gelegenheiten vorbringen?

(1) KRUMBACHER² 602; dieser erwähnt, dass der Patriarch Photios von Georgiades zitiert wird.

Besonders praktisch ausgerichtete Naturen wie Photios lieben die Wiederholung z. B. bei Predigten und im Unterricht. Beispiele hiefür finden sich in den Schriften des Patriarchen.

Wird die Wissenschaft vielleicht einmal von einem Kommentar des Photios zu Joh. Klimax reden können? Man wird bei Beantwortung dieser Frage weder phantastisch noch skeptisch vorangehen dürfen. Seit den Forschungen Hergenröthers bis zu den Arbeiten seines Landsmanns Karl Staab ist aus den Scholien oder Katenen des Photios zu den Paulusbriefen ein Kommentar erwachsen. Die aszetischen Katenen (Joh. Klimax usw.) sind noch sehr wenig erforscht; so können auch in unserer Frage Ueberraschungen einst zu Tage treten. Es sei darauf hingewiesen, dass die 11 Scholien des Photios sich nicht auf einen einzigen Vortrag des Joh. Klimax verteilen, sondern dass sie auf sieben Reden der Geistlichen Leiter sich beziehen, nach folgendem Aufriss:

Scholion 1.	Rede (des Joh. Klimax) I; PG 88, 641 D.
Sch. 2, 3.	R. IV: PG 88, 677 C-D, 701 D.
Sch. 4.	R. X; PG 88, 841 B.
Sch. 5.	R. XVIII; PG 88; 933 A.
Sch. 6, 7.	R. XXII; PG 88, 952 B.
Sch. 8, 9, 10.	R. XXVI; PG 88, 1020 B. 1021 B, 1085 C.
Sch. 11.	R. XXVII; PG 88. 1109 B-C.

So besteht Hoffnung, dass spätere Forschungen (1) über die Scholien des Photios zu Joh. Klimax nicht bloss manche Frage aufhellen werden, sondern dass sie auch inhaltlich uns berichten werden von der christlichen Lebensweisheit, wie sie uns schon heute in den 11 Scholien des Patriarchen von Konstantinopel entgegenstrahlt.

Rom, 25. Mai 1941.

G. HOFMANN S. J.

(1) Nachträglich kann ich berichten, dass in dem Codex Vaticanus graecus 410 (saec. XIII; vgl. DEVREESSE 115) zwei Scholien zu Joh. Klimax ausdrücklich dem Photios zugeschrieben werden. Ersteres (250r) deckt sich wörtlich mit dem obigen N. 10. Letzteres (215r) ist inhaltlich und fast wörtlich dem Scholion N. 5 gleich.

Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom

Im Jahre 1192 erwähnt der Presbyter Romanus ([1]) in seinen Zusätzen zu der « Beschreibung der Vatikanischen Basilika » des Pietro Mallio vom Jahre 1154, zum ersten Male die hochverehrte Ikone der hl. Petrus und Paulus im Oratorium des hl. Kreuzes: « Posuit (papa Simacus) et super Altare eius, ut a nostris maioribus accepimus, in columnis scilicet porfireticis, venerabilem imaginem apostolorum Petri et Pauli, quam beatus Silvester papa ostenderat Constantino ad repraesentandam formam eorum, quos ante baptisma in visione viderat ».

Diese Ueberlieferung bewog zahlreiche Forscher im 18. und noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die bekannte, heute noch im Schatz der Reliquien von St. Peter aufbewahrte Ikone (Fig. 1 und 3) mit den Apostelfürsten als diejenige anzusehen, die der hl. Sylvester Konstantin dem Grossen zeigte ([2]). Ausserdem war diese Tafel bis vor kurzem vollkommen übermalt (Fig. 2), wodurch man die Frauenfigur unter der mittleren Arkade des unteren Teiles in einen Mann, die beiden Stifter in geistliche Personen, umgewandelt hatte, sodass in der unteren Szene einige Forscher sogar Konstantin den Grossen erkennen wollten, der vor Papst Sylvester kniet. So erklärt Giacomo Grimaldi ([3]) 1617 in seinem Katalog der Re-

([1]) De Rossi, I. B., *Inscr Christ.* II, Roma 1888, S. 206. Petri Mallii Descriptio Basilicae Vaticanae a Romano presb. aucta.

([2]) Wilpert, J., *Römische Mosaiken und Malereien*, Freiburg i. Br. 1916. Bd. I, S. 409, Fig. 143.

([3]) Bartolini, D., *Memorie stor. crit. arch. dei Santi Cirillo e Metodio*, Roma 1881, S. 211.

liquien die Darstellung und Cancellieri [1] schliesst sich ihm an. Sie datieren daher auch die Tafel in frühchristliche Zeit.

Es war das grosse Verdienst eines südslavischen Wissenschaftlers, Ivan Kukuljević Sakcinski [2], dass er als erster während einer Reise durch Italien auf der Ikone die Inschriften über den Köpfen der Apostelfürsten studierte und erkannte, dass diese Namen in cyrillischen Buchstaben geschrieben waren. Daraus folgerte er, dass die Tafel nach dem 9. Jahrhundert in einem südslavischen Lande entstanden ist. Da aber die untere Hälfte der Tafel vollkommen übermalt war, konnte er diese Szene inhaltlich nicht erklären und glaubte in dem vor dem lateinischen Bischofe knieenden Mann den hl. Methodius oder einen seiner Begleiter erkennen zu müssen. Dieser Apostel der Slaven war 867 in Rom anwesend, um hier von Papst Hadrian den Segen zu empfangen. Die übermalten Personen zu Seiten der Arkade sah er als die hl. Cyrillus und Methodius an. Dieser Irrtum lässt sich durch die entstellende Uebermalung (Fig. 2) leicht verstehen. Kukuljević hielt es sogar für möglich, dass die Ikone von dem hl. Methodius persönlich gemalt und dem Papst übergeben worden sei. Dass man sie mit dem Kaiser Konstantin in Beziehung gesetzt hatte, erklärt er durch die Verwechslung mit dem Beinamen des hl. Cyrillus, der als Philosoph ebenfalls Konstantin genannt wurde.

Eine neue und wissenschaftlich gesichertere Datierung des Bildes gibt Rački [3]. Genaues paläographisches Studium der Inschriften über den Köpfen der Apostelfürsten führt ihn zu dem Schluss, dass diese Form der cyrillischen Buchstaben nicht vor dem 13. oder 14. Jahrhundert möglich ist. Ferner erkennt er, dass die Schrift für das jugoslavische Gebiet und vor allem für Serbien charakteristisch ist.

Die ausführlichste Beschreibung der Ikone vor der Restaurierung gab Luca Jelić [4]. Er studierte auch den Erhaltungszustand und die Geschichte des Bildes, auf die wir noch zu-

(1) Cancellieri, F., *De secretariis Basilicae Vaticanae.* 1786, IV, S. 1691.

(2) *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku.* Zagreb IV, 1857, S. 382.

(3) *Katolički List.* Zagreb XI. 1861, S. 284; XXXII, 1881, S. 104.

(4) *Römische Quartalschrift* VI, 1892, S. 83.

rückkommen werden. Eigenartigerweise glaubte er, dass die Temperamalerei auf Pergament ausgeführt sei, obwohl auch vor der Restaurierung die Leinwand an den Rändern deutlich zu Tage trat. Auch seine Hypothese, dass das Bild dreimal restauriert sei, deckt sich nicht mit den Tatsachen. Die alten aufgelegten Nimben hält er für Bronze, obwohl sie silbervergoldet sind. In seiner Datierung, Lokalisierung und Erklärung der unteren Szenen schliesst er sich Kukuljević, Sakcinski und Rački an. Auch in den folgenden Arbeiten, in denen die Ikone besprochen wird, geht keiner der Forscher über diese Erklärung hinaus. Diese Hypothesen sind nun überwunden und interessieren nicht mehr, nachdem die Ikone sich, Dank der Restaurierung und der Zurückversetzung in den ursprünglichen Zustand, vollkommen geändert hat. Ich zitiere daher von diesen Arbeiten nur die gute Zusammenfassung von Bartolini (1) und de Waal (2), sowie die Erwähnung bei Assemannus (3) und Dalton (4). Wilpert (5) folgerte aus der Form des Palliums, dass eine Datierung in das 9. Jahrhundert unmöglich sei und sprach sich für eine spätere Ansetzung, in das 13. Jahrhundert aus. Dass aber mit dieser Ikone noch ein schwieriges Problem zu lösen sei, erkannte Monsignore d'Herbigny (6) und forderte 1929 auf dem 2. byzantinischen Kongress in Belgrad die slavischen Wissenschaftler auf, sich noch einmal mit dem Studium dieser wichtigen Tafel zu beschäftigen.

Ein Zufall kam diesem Wunsche entgegen. Bei einer Besichtigung der verehrten Ikone zeigte sich, dass die Tafel einen Sprung aufwies, da die beiden zusammengesetzten Bretter sich warfen und dass an einzelnen Stellen auch Farbteile absprangen. Da ausserdem durch den Staub und den Rauch der Kerzen sich eine dicke schwarze Schicht über der Malerei gebildet hatte, wodurch das Bild fast unkenntlich wur-

(1) Bartolini, D., *a. a. o.* S. 221.

(2) *Diss. Pontif. Accad. Rom. di Archaeol.* 1894, S. 25.

(3) Assemannus, J. S., *Commentario Kalendarii ecclesiae slavicae sive Graeco-Moschae..*

(4) *Byzantine Art and Archeology.* Oxford, 1911, S. 318.

(5) *Römische Mosaiken.* I, S. 409.

(6) *Deuxième Congrès intern. des Études Byzantines, Compte-rendu.* Belgrade 1929, S. 1.

de, entschloss sich im Frühjahr 1941 das ehrwürdige Kapitel von St. Peter, bewogen durch das grosse Interesse von Monsignore Kaas, das Bild dem bewährten russischen Ikonenmaler Pimen Sofronov zu einer Restaurierung anzuvertrauen. Der Versuch wurde reichlich belohnt und die alte Ikone erschien in glänzender Erhaltung unter der neueren Oelmalerei und dem Staub von Jahrhunderten. Ich möchte heute der Forschung nur kurz von dieser Tatsache Kenntnis geben, ohne weiteren Studien vorzugreifen, zumal mir durch die Unmöglichkeit einer Reise ein genauer Vergleich mit den verwandten Denkmälern, vor allem den serbischen Fresken und den Ikonen von Ochrida unmöglich ist.

Bei der Restaurierung zeigte sich folgender Tatbestand: Auf der Rückseite der Ikone waren zwei alte Stoffe befestigt. Auf dem Holz fand sich ein roter Seidenstoff aufgeklebt (70,5 cm. × 44,5 cm.), der mit goldenen Rosetten verziert ist. Das Alter dieses Stoffes ist schwer festzustellen. Sicher gehört er der Zeit vor dem 16. Jahrhundert an. Darunter lag ein guter, wohl türkischer Samt (72,5 cm. × 51 cm.), rot mit goldenen Punkten verziert, aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Die Tafel selbst ist aus Pappelholz, ebenso wie der angesetzte Rand, der gleichzeitig mit der übrigen Tafel gearbeitet ist. Die Tafel war gesprungen und schon früh ausgebessert. Die Malerei in Tempera ist auf einem Kreidegrund ausgeführt, der die Leinwand leicht bedeckt. Die Uebermalung mit Oelfarbe wurde in trockenem Verfahren abgenommen. Aus welcher Zeit diese Uebermalung in Oelfarbe stammte, ist schwer zu bestimmen. Scheinbar war während des Sakko di Roma (1527) die Tafel beschädigt worden, indem man den alten Silberbeschlag abriss, der mit ca. 60. Nägeln befestigt war und der den Grund um die Figuren bedeckte. Vielleicht wurde diese gründliche Uebermalung aber auch erst ausgeführt, als 1639 der Kanoniker Paulus Bizonus die Ikone mit goldenen Kronen schmückte (¹). Nachdem die ursprüngliche Temperamalerei freigelegt war, erkannte man, dass die alte Oberfläche glänzend erhalten war. Nur am oberen Teile des Kopfes des hl. Paulus, bei einigen Stellen des

(¹) Cancellieri, *a. a. o.* IV, S. 1691. — Bartolini, *a. a. o.* S. 238.

hl. Petrus und beim Pantokrator zeigten sich wohl durch Verbrennung hervorgerufene Beschädigungen, die aber schon in alter Zeit in Tempera ausgebessert waren Die fehlenden Stellen wurden nicht ergänzt, sondern die Löcher nur in gleichem Tone ausgefüllt, sodass diese Stellen sofort erkennbar bleiben. Abgenommen wurden auch die für die Oelmalerei berechneten, nun zu grossen Nimben. aus vergoldetem Silber beim Salvator und den Apostelfürsten, die vielleicht aus dem 16. Jahrhundert stammen, sowie die beiden goldenen Kronen die 1849 zugefügt waren.

Der Grund erscheint nun in seiner ursprünglichen hellen Farbe in einem klaren Gelbbraun und wirkt wie die Nachahmung eines Goldgrundes. Auch die übrigen Farben sind äusserst kräftig. Der hl. Petrus trägt einen braunen Mantel auf brauner Untermalung und ein grünes Untergewand wie der hl. Paulus auf grüner Untermalung. Der Mantel des letzteren ist purpur mit grünen Lichtern, wie beim hl. Petrus. Das Buch in seiner Linken ist blau, gelb und schwarz gestreift. Die Untermalung der Köpfe ist grün. Der Salvator zeigt einen purpurnen Mantel und ein helles Untergewand. Im unteren Teil der Tafel unter der Mittelarkade trägt der hl. Bischof eine lateinische Mitra in Rot und Weiss, ein weisses Pallium mit roten Kreuzen, ebenfalls in der lateinischen Form, sowie eine rote Pänula mit goldenen, dreieckförmig angeordneten Punkten. Die vor ihm sich beugende Bittflehende zeigt die Tracht einer Nonne, dunkles Kopftuch, braunen Mantel und helles Untergewand. Am interessantesten ist die Veränderung, die die beiden Stifter zu Seiten der Arkade erfahren haben (Fig. 4). Sie zeigen nun die byzantinische kaiserliche Tracht in purpur (rot). Ihr Sakkos ist mit rombenförmigen Verzierungen in Perlen verziert, und an den Seiten unten mit Perlkreisen. Ihr Loros besitzt dieselbe rombenförmige Perlenverzierung auf grünlichem Grund. Ihre Bügelkrone zeigt ebenfalls eine Verzierung mit Perlen und von ihrem unteren Rand hängen Perlschnüre auf die Schultern herab. Die Figuren auf dem unteren Teile der Tafel zeigen leider keine Spuren von Beischriften; anscheinend waren solche auch nie vorhanden.

Die Beischriften über den Köpfen der Apostelfürsten in roter Farbe haben ihre alte Form beibehalten: сты Петрь– сты Павль.

Nachdem die Ikone nun ihr ursprüngliches Aussehen wieder erhalten, sieht man, dass die Hypothesen über das Alter, die sich vor allem auf den Stil und die Ikonographie stützten, falsch waren. Der Stil der Darstellung und die einzelnen Figuren sind nun durch die Restaurierung vollkommen geändert. Wir haben fast ein anderes Bild vor uns. Besonders da die bisherige Forschung sich nicht einmal auf das übermalte Original, sondern vor allem auf alte Stiche und Kopien stützte — so Rački auf einen Stich von Maucion aus dem Jahre 1771, oder Jelić und Wilpert auf die in Rom noch zahlreich vorhandenen Kopien in Oelmalerei, von denen gute Exemplare sich im Museo sacro der vatikanischen Bibliothek oder im Kloster S. Salvatore in Lauro befinden. Stilistisch zeigt die Tafel nun ein Aussehen, die eine Datierung in frühchristliche Zeit oder auch das 9. Jahrhundert ausschliesst.

Ein wichtiges Argument für die Lokalisierung und die Datierung bleibt die Schrift, die Rački als serbisch erkannt und in das 13.-14. Jahrhundert gesetzt (1) hatte. Damit gewinnen wir schon einen gewissen Anhalt für die Datierung und Lokalisierung. Durch den Stil der Malerei und die Tracht der Stifter wird das Ergebnis weiter gefestigt.

Abgesehen von der Schrift zeigt schon der Stil, dass die Ikone eine Arbeit des ostchristlichen Kunstkreises ist. Studiert man die erhaltenen Arbeiten dieser Zeit, so erkennt man bald, dass sich unsere Ikone nicht in die Gruppe der eigentlich byzantinischen Arbeiten einreihen lässt. Aber auch aus der Reihe der anderen Länder scheiden sofort Russland und Griechenland aus. Der Stil dieser Ikonen, sowie auch die Farbengebung ist von unserer Tafel verschieden. Damit verengert sich der Kreis, in dem wir suchen müssen auf die Balkanländer, vor allem auf Bulgarien und Serbien. Leider ist das erhaltene Material hier sehr gering. Eine gewisse Verwandtschaft zeigen einige in der Klemenskirche von Ochrida erhaltene Ikonen (2), die jedoch stark übermalt und keineswegs sicher datiert sind. Es handelt sich vor allem um

(1) Was mir freundlicherweise von Professor Ciro Giannelli bestätigt wurde.

(2) Kondakov, N., *Makedonien* St. Petersburg 1909, (russ.). Taf. V, Fig. 74.

den Christus und die Madonna, sowie die Verkündigung (1). So erinnert der Paulus der römischen Ikone an den Christus in Ochrida, sowie die Faltengebung der Verkündigungsikone an die harten Gewandfalten der Apostelfürsten. Doch scheinen die Ikonen in Ochrida jünger und weiter entwickelt; ausserdem entspricht ihre Kunst mehr dem Stil eines hochentwickelten Kunstzentrums, während die römische Ikone einen leicht provinziellen Eindruck hinterlässt. Ochrida, das ein Zentrum der mittelalterlichen serbischen Malerei ist — diese Malereien der bulgarischen Kunst einordnen zu wollen, ist vollkommen abwegig — scheint seinen Einfluss bis auf entfernte Randgebiete der serbischen Kunst auszustrahlen.

Auch zwei andere serbische Ikonen, obgleich beide etwas später wie die römische, zeigen gewisse stilistische Vergleichsmöglichkeiten. Es ist dies die Tafel mit dem hl. Nikolaus, die König Uros 1319 mit einer silbernen Altarverkleidung S. Nicola in Bari schenkte (2) und auf der er sich selbst mit seiner Gemahlin zu Seiten des Heiligen darstellen liess. Der scharf ausgeprägte Kopf des Heiligen erinnert hier an den des hl. Paulus in Rom, wenn er auch schon im Sinne des 14. Jahrhunderts weiterentwickelt ist. Noch etwas später (um 1400) ist wohl die Ikone mit dem Propheten Elias und Johannes dem Theologen (3) im russischen Konsulat in Istanbul entstanden. Hier findet man in der Kopfbildung der Heiligen und in den mit weiss gehöhten Augen, sowie den Falten eine gewisse Verwandtschaft. Leider steht noch eine genaue Untersuchung der mittelalterlichen serbischen Ikonenmalerei aus, sodass wir uns mit diesen Vergleichen begnügen müssen. Doch kann man schon aus diesen Beispielen erkennen, dass unsere Ikone vor 1319 einzuordnen ist.

Vergleichen wir unsere Ikone mit den gleichzeitigen Fresken — obwohl ein Vergleich zwischen Fresken und Tafelmalerei immer misslich ist — so finden wir auch hier die am nächsten verwandten Arbeiten in Serbien, oder in den vom serbischen Makedonien aus beeinflussten Zyklen Griechen-

(1) Wulff - Alpatow, *Denkmäler der Ikonenmalerei*, Hellerau 1925, S. 274, Fig. 53, 54, 55 und 57.

(2) Nitti di Vito, in: *Japigia*. N. S. X, 1939, S. 321.

(3) Alpatow, in: *Belvedere*. XIII, 1928, S. 115.

lands, wie in Peribletos zu Mistra ([1]). Den noch streng linearen Stil der scharfknittrigen Falten mit weiss gehöht, die im Dreiviertelprofil gegebenen Köpfe, die Zweidimensionalität der nebeneinandergestellten Figuren, finden wir ähnlich vor allem in den wundervollen Freskenzyklen der serbischen Kirchen im 13. und dem Beginn des 14. Jahrhunderts.

Schon in den Fresken der Kirche des Nemanja in Studeniča ([2]) (1. Hälfte des XIII. Jahrh.) erkennen wir in den Aposteln der Kommuniondarstellung ([3]) eine ähnliche Haltung der Köpfe und vor allem den Beginn der scharfkantigen Faltenbildung mit aufgesetzten Lichtern. Auch die vor der Madonna knieende Nonne Anastasia ([4]) aus diesem Freskenzyklus erinnert in ihrer Haltung an die weibliche Figur unter der Arkade auf unserer Ikone. Ebenso zeigen die Figuren in den Fresken in Mileševo ([5]) (um 1235) z. B. bei dem Verrat des Judas, oder dem Gebet in Gethsemani eine verwandte Faltenbildung, aber ein noch unsichereres Stehen der Figuren. Zeitlich näher kommen wir dem Stile unserer Ikone bei der Betrachtung der Fresken in Sopoćani (um 1265), wenn wir die Kopftypen der beiden wundervollen Szenen mit dem Tod der Königin Anna ([6]) oder der Madonna vergleichen. Die Fresken in Peć ([7]), deren Ausführung sich über einen grösseren Zeitraum, bis in das 14. Jahrhundert hinein erstrecken, zeigen vor allem in den Apostelköpfen eine grosse Verwandtschaft, sowohl in der Kopfhaltung, wie in der Faltenbildung ([8]). Um die Jahrhundertwende scheinen in der serbischen Kunst die Einflüsse aus Italien, vermittelt vielleicht durch die starken kulturellen Beziehungen zu Bari und Sizilien stärker zu werden. Die

([1]) Millet, G., *Monuments Byzantins de Mistra,* Paris 1910. Taf. 109. — Wulff, O., *Altchristliche und byzantinische Kunst,* II, Berlin-Neubabelsberg 1918, Taf. XXXI, 1.

([2]) Petcović, W. R., *La peinture serbe du moyen âge.* I. Beograd 1930, Taf. 1-4. Ders.: *La peinture serbe du moyen âge,* Beograd, 1934, Taf. I-V.

([3]) Petcović, Taf. 2, a.

([4]) Petcović, Taf. 4 a und ders. *Studeniča,* Beograd 1924, Fig. 39.

([5]) Petcović, Taf. 9-10; ders. Taf. VI-XVII.

([6]) Petcović, Taf. 13; ders. in: *L'Art byzantin chez les Slaves. Orient et Byzance.* IV, Paris 1930, S. 217; Taf. XXVIII.

([7]) Petcović, Taf. 63-68. - Ders. Taf. XXII-XXIX.

([8]) Vgl. z. B. Petcović, Taf. XXVIII.

Kompositionen der grossen Freskenzyklen aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts werden bewegter und im Aufbau gegliederter. So stehen z. B. in den Darstellungen von Nagoričino ([1]) (1313-1318) die Personen schon fester auf dem Boden und bewegen sich freier im Raume. Aber ein stilischer Unterschied zu unserer Ikone ist noch wenig spürbar, besonders, wenn man die Haltung der Stifter und der Einzelheiligen mit denen unserer Tafel vergleicht ([2]). Nur in der eleganteren Faltenbildung zeigt sich schon ein Abstand zu unserer Ikone, die hierin eher einer Darstellung wie der Himmelfahrt Mariä in Žiča ([3]) zu vergleichen ist, die von Okunev noch in den Ausgang des 13. Jahrhunderts gesetzt wird.

In den folgenden Freskenzyklen wird der Stil von Žiča und Alt-Nagoričino in einer etwas manierirten Form vergröbert. Noch immer sind Anklänge an die Faltenbildung unserer Ikone bei Figuren, wie in den Fresken von Gračanica (um 1321) ([4]) und Dečani ([5]) (1327-1348) vorhanden. Aber sie zeigen eine gewisse Schwäche, wie sie bei Nachläufern aufkommt. Vergleichen wir in der gleichzeitigen abendländischen Kunst die Fresken von Giotto mit denen eines Angelo Gaddi's, so erkennen wir eine Parallelentwicklung. Die durch die Darstellung ihres Stifters, des Despoten Oliver (zwischen 1341-1348) datierte Kirche von Lesnovo ([6]), zeigt einen Freskenzyklus, der sich stilistisch schon so weit von dem Stil unserer Ikone entfernt, dass mir hier unbedingt eine Grenze gezogen zu sein scheint, über die man mit einer Datierung der römischen Ikone nicht hinausgehen kann. Unsere Tafel steht näher zu den Fresken von Žiča und Peć vom Ende des 13. Jahrhunderts und aus der Jahrhundertwende wie zu denen von Gračanica oder Lesnovo.

([1]) Petcović, in *Monumenta Jugoslaviae Artis Mediaevalis*. I, Beograd 1933, p. 27; ders. *Peinture*, Taf. 40-43; ders. Taf. XLVII-LVII.

([2]) Petcović, Taf. LIV und LVII. — Okunev, N., *Monumenta artis serbicae*. Prag 1931, III, Taf. 7.

([3]) Okunev, *a. a. O.* III, Taf. 1. – Petcović, Taf. 31, a.

([4]) Vgl. z. B. Petcović, Taf. LXXIX.

([5]) Petcović, Taf. 85-119; ders. Taf. CXXVIII-CXLIII; ders. in: *Starinar* 3, ser. V, 1928-30, S. 7.

([6]) Okunev, *Orient et Byzance*. IV, p. 222 — Petcović, Taf. 120-131; ders. Taf. CLIV-CLXII.

Dieses Ergebnis der Stilkritik, die in unserem Falle — wie wir noch sehen werden — etwas dadurch erschwert ist, dass die Figuren der Apostelfürsten auf ein älteres Vorbild zurückgehen, wird nun weiter gestützt durch die Untersuchung der Ikonographie. Den besten Anhalt geben hierfür die beiden Stifter in byzantinischer Hoftracht (Fig. 4), im Sakkos mit dem Loros und der perlengeschmückten Bügel-Krone. Die beiden Herrscher sind ungefähr im gleichen Alter, zwischen 40 und 45 Jahren, mit leichtgestutzten Bärten. Die Tracht entspricht der des byzantinischen Basileus. Es ist bedauerlich, dass sich keine byzantinischen Ikonen mit Stifterporträts (1) mehr erhalten haben. Ein Vergleich mit anderen Darstellungen auf Mosaiken, Miniaturen oder in der Kleinkunst zeigt uns dieselbe Form der Bügelkrone, sowie den ähnlichen Sakkos und Loros vom 11. bis zum 13. Jahrhundert (2), so z. B. auf der Miniatur mit Andronicos I (1282-1328) in Athen (3) wie bei unseren beiden Stifterfiguren.

Glücklicherweise hat sich in der serbischen Kunst des 12. bis 14. Jahrhunderts fast eine ununterbrochene Reihe von Herrscherbildern in den grossen Freskenzyklen der Kirchen erhalten (4), teils als Stifterporträts, teils als Schmuck ihrer Begräbnisstätten. Das früheste, von Karaman entdeckte, serbische Herrscherbild befindet sich in der Michaelskirche von Ston (5) und stellt einen unbekannten Herrscher (um 1077-1150) dar; doch hat diese Darstellung mit den Stiftern der römischen Ikone nichts gemein. Die Tracht dieses katholischen

(1) Grabar, A., *L'Empereur dans l'Art byzantin*, Paris 1936, S. 110.

(2) Vgl. Grabar *a. a. O.*, Taf. XXII, 2, XXIV, 2, XXVI, 2.

(3) Lambros, S. P., *Empereurs byzantins*, Athènes 1911, nr. 385, Fig. zu, S. 48.

(4) Für diese Hinweise danke ich herzlichst Herrn Landes Konservator Lj. Karaman in Zagreb. Vgl. die zitierten Arbeiten von Petcović, einige Artikel in *Starinar*, Beograd so z. B. 1926-1927, S. 273; 1933-1934, S. 134. — Mazalić, in: *Glasnik des Museum* in Serajevo 1936, S. 49. — Karaman, in: *Byzantion* 1927-1928, S. 321. — Okunev, in: *Byzantinoslavica* II, 1936, S. 74; ders. in: *Seminarium Kondakovianum* VIII, 1936, S. 255 (Arilje). — Millet, G., in: *Revue de l'Art chrétien* 1911, S. 445; ders. *L'ancien art serbe*, Paris, 1919. Vor allem aber in: Radojčić, S., *Die Bildnisse der serbischen Herrscher im Mittelalter* (jugoslav.) Skoplje, 1934. Rezension von Petcović, in: *Byz. Zeitschr.* 1935, S. 248 und Mesesnel, in: *Narodna Starinar* 1934, S. 209.

(5) Radojčič, *a. a. O.* Taf. I, 1.

Königs von Dioklitien ist vollkommen westlich. Die byzantinische Hoftracht findet sich erst unter den Königen aus dem Geschlechte der Nemanjaden [1]. Ihre politischen, religiösen und kulturellen Anschauungen [2] entsprechen vollständig denen von Byzanz und der orthodoxen Kirche. Umso wichtiger sind die fortgesetzten Versuche dieser Herrscher und vor allem von einigen ihrer lateinischen Gemahlinnen wieder gute Beziehungen zu Rom aufzunehmen. Unsere römische Ikone zeigt diese Versuche besonders gut und ist somit ein wichtiges Dokument, das Bestreben nach einem freundschaft lichen Ausgleich zu erkennen. Sehen wir doch hier, wie eine Frau in Schwesterntracht unter der Arkade von einem Bischof des lateinischen Ritus den Segen empfängt. Da diese sich neben den königlichen Stiftern befindet wird sie wohl sicher als eine Angehörige des serbischen Königshauses anzusehen sein, als Katholikin, die ihrer Verehrung für den katholischen Kult auf diese Weise Ausdruck gibt. Wir gewinnen somit einen weiteren Anhaltspunkt zur Datierung der römischen Ikone: neben der Datierung der Tracht wird auch für die Bestimmung der dargestellten Persönlichkeiten von grosser Wichtigkeit sein, zu welchem Zeitpunkt zwei Könige gemeinsam regieren, die eine freundschaftliche Politik Rom gegenüber treiben und wann ein gleichzeitiges weibliches Familienmitglied der lateinischen Kirche angehört.

Die Persönlichkeiten müssen unbedingt der Familie der Nemanjaden angehören, da diese vom Ende des 12. Jahrhunderts an Grosserbien beherrschen; dafür sprach auch der Charakter der Schrift und der stilkritische Befund.

Es lag nahe, nach der oben erwähnten Notiz des römischen Presbyter vom Jahre 1192 zu schliessen, dass die Ikone zwischen 1154 und 1192 in die Peterskirche gelangte. Dann käme als Stifter nur der Grosszupan Stefan Nemanja in Betracht, als zweite Herrscherpersönlichkeit der Prinz Miroslav und die Frau wäre dann als die Gräfin von Ossero anzusehen, die in ihrer Verehrung zu Rom Alexander III. — vielleicht im Jahre 1167 während seiner Reise von Apulien nach Venedig — diese Ikone verehrt haben könnte. Auch bekundet

(1) Karaman, in: *Byzantion* IV, S. 333.

(2) Jireček, C., *Geschichte der Serben*, Gotha 1911.

Stephan Nemanja eine besondere Anhänglichkeit an den Papst, der ihm 1189 einen Empfehlungsbrief ausstellt und dem der Grosszupan Geschenke nach St. Peter in Rom und nach S. Nicola in Bari sendet (1). Dieser Hypothese widersprechen aber zwei Tatsachen. Erstens ist Miroslav ein unversöhnlicher Feind der katholischen Kirche, der den letzten lateinischen Bischof von Ston vertrieb und die Ausübung des katholischen Kultus in seinem Reiche untersagte (2), dann aber, was noch wesentlicher ist, kann Stephan Nemanja nicht mit der Krone dargestellt werden, da er nicht zum König gekrönt wurde. Er trug noch die einfache byzantinische Chlamys ohne Krone. Erst bei Stephan, dem Erstgekrönten wäre die königliche Tracht mit Krone möglich. Ziehen wir aber nun zum Vergleich seine Darstellung auf den Fresken von Studeniča (um 1233-34) (3) heran, so haben wir weder in der Tracht noch im Aussehen eine Vergleichsmöglichkeit mit dem Stifter unserer Ikone, ganz abgesehen davon, dass wir in solchem Falle die anderen Personen nur schwer identifizieren könnten. Auch auf einem anderen Fresko in Mileševo (1235-1237) (4) tragen König Stephan und die beiden anderen Fürsten eine einfache Chlamys ohne die Königskrone.

Schon nahe der Tracht unserer Stifterfiguren verwandt ist die des Königs Uros I, so auf dem schönen Fresko des « Todes der Königinn Anna » in Sopoćani (um 1265) (5). Er trägt die gleiche perlengeschmückte Bügelkrone mit herabhängenden Perlenschnüren und dem Perlenschmuck des breiten Loros. Jedoch hat er einen längeren Bart, wie der König unserer Ikone. Passen würde für eine Gleichsetzung, dass seine Gemahlin Helena, wahrscheinlich aus dem Hause Anjou (6) eine eifrige Katholikin auch als Witwe in Serbien bleibt und die Beziehungen zu Rom ständig pflegt. Wiederholt wurde sie in den Schutz des hl. Petrus aufgenommen (1291. 1303

(1) Jireček, a. a. o. S. 275.

(2) Karaman, a. a. o. S. 334.

(3) Radojčić, a. a. o. Taf. II, 3.

(4) Radojčić, a. a. o. Taf. IV, 5. — Okunev in: *Byzantinoslavica* II, 1930 S. 77, Taf. III.

(5) Petcović, in: *Orient et Byzance* IV, S. 220, Taf. XXVIII; ders. Taf. 13. — Radojčić, Taf. V. 7.

(6) Jireček, a. a. o. S. 318.

und 1306). Sie starb im Jahre 1314, geachtet von Orthodoxen und Katholiken, nachdem sie nach dem Tode ihres Gemahls den Nonnenschleier genommen hatte. Treffen wir Uros I. mit seiner Gemahlin Helena auf offiziellen Darstellungen gemeinsam, so in Sopoćani (um 1265) ([1]), so trägt aber auch Helena die Krone wie das königliche, byzantinische Gewand mit Sakkos und Loros. Als Nonne kann sie zu Lebzeiten ihres Gemahles nie dargestellt gewesen sein. Ausserdem müssten wir die beiden kleinen Prinzen, Dragutin und Milutin auf unserer Ikone wiederfinden.

Der Augenblick jedoch in der Geschichte des Nemanjadengeschlechtes, in dem zwei Könige nebeneinander regieren und zu ihnen eine Frau ihrer Familie gehört, die den Schleier genommen hat, tritt bald nach dem Tode Uros I. ein. Sein Sohn Stephan Dragutin (1276-1283) teilte mit seinem jüngeren Bruder Stephan Uros II. Milutin (1282-1321) die Regierung ([2]). Von nun an herrschen die Brüder friedlich nebeneinander, während ihre Mutter Helena auch als Nonne ihnen weiter beratend zur Seite steht. Der heilige Bischof des lateinischen Ritus unter der Arkade dürfte wohl als hl. Nikolaus anzusehen sein, da gerade für diesen Heiligen das Haus der Nemanjaden eine grosse Verehrung zeigte und vor allem zu seinem Grabe in Bari ständige Beziehungen pflegte. Die Tracht der Bittflehenden ist bestimmt die einer Nonne wie wir sie auf der verwandten Darstellung der Anastasia, der Frau des Nemanja in Studeniċa ([3]) sahen, mit Schleier, Mantel und hellem Untergewand. Auch auf den anderen Darstellungen Helenas als Nonne erscheint sie in ähnlicher Tracht. Vor allem auf dem Fresko in Arilje (um 1293-1295) ([4]). Sowohl das Aussehen, wie Tracht ist der knienden Frau der römischen Ikone aufs nächste verwandt. Verschiedene spätere Darstellungen der Königin, so auf dem Stammbaum der Nemanjden in den Fresken von Sopoćani ([5]) oder Gračanica (um 1321) ([6]) zeigen sie in ähn-

([1]) Radojčić, Taf. VI, 9. — Petcović, Taf. 14, a und 15, a.
([2]) Jireček, a. a. o. S. 330.
([3]) Petcović, Taf. 4 a.
([4]) Okunev in: *Byzantinoslavica* II, Taf. IV. — Petcović, Taf. 27 b.
([5]) Petcović, a. a. o. (1934) S. 52.
([6]) Radojčić, Taf. X, 15.

licher Schwesterntracht. Auch die beiden Stifter unserer Ikone sind in Alter und Tracht den Söhnen Helenas, Milutin und Dragutin auf dem Fresko von Arilje (1) nahe verwandt. Sie sind ungefähr gleich alt, Milutin war 1253, Dragutin um 1251-52 geboren. So erscheinen sie auf dem Fresko von Arilje wie auf der Ikone als ungefähr vierzigjährige, leicht bärtige Männer. Die Ikone rückt damit in dieselbe Zeit wie das Fresko, in das Jahrzehnt vor 1300. Auch die königliche Tracht ist auf beiden Denkmälern nahe verwandt. Milutin und Dragutin tragen die perlengeschmückte Bügelkrone und bis auf die Schulter herabhängende Perlschnüre. Nur fehlt auf der Ikone der Edelstein auf der Krone, der auf dem Fresko in Arilje (2) zu sehen ist. Auch die rhombenförmige Verzierung mit Perlen auf dem Loros entspricht sich bei beiden Darstellungen. Betrachten wir andere Darstellungen der beiden Könige. so begegnet uns auch hier dieselbe Verwandtschaft ihrer königlichen Tracht mit den Stifterporträts der Ikone, so auf dem Fresko in Studeniĉa (1314-1315) (3) wo Milutin etwas gealterter, mit längerem Bart, aber in ähnlichem Ornat erscheint. Auch auf dem späten Porträt in Gračanica (um 1320) (4) erscheint Milutin in perlgeschmücktem Loros, runden Orbiculi auf dem Sakkos und ähnlich verzierter Bügelkrone; sein Bart jedoch ist indess weiss geworden.

Verwandt ist auch auf dem Fresko in Arilje der segnende Christus zwischen den beiden Königen mit derselben Darstellung auf der römischen Ikone. Leider ist das Fresko König Milutin's in Alt-Nagoričino (um 1317/18) (5) etwas beschädigt, aber man erkennt doch noch eine ähnliche Krone wie auf der Ikone.

Schon bei den Nachfolgern Milutin's und Dragutin's zeigen sich bald Veränderungen in der Hoftracht. Vor allem werden die geometrischen Verzierungen des Loros derber und breiter und es macht sich eine gewisse Ueberladung und Vergröberung bemerkbar. Das lässt sich bei den Bildern der Nemanjaden

(1) Radojčić, Taf. VII, 11. — Petcović, Taf. 25, b.

(2) Radojčić, Farbtafel.

(3) Radojčić. Taf. IX, 14. — Petcović, *Studeniĉa*, Fig. 71; ders. Taf. 37 a.

(4) Radojčić, Taf. XI, 16. — Petcović, Taf. 44, a.

(5) Petcović, *Monumenta Jugoslaviae artis veteris*, 1933, I, Taf. VII.

auf den Stammbäumen in Peč (1334-1337) (1) und in Dečani (um 1370) (2) erkennen. Die Trachten der hier dargestellten Personen entfernen sich in der Ausführung schon stark von denen unserer Ikone. Die Form der Krone wird breiter und wird mehr und mehr von der alten Kappenform verschieden. So bei Dušan und seiner Frau Helena in Lesnovo (um 1346) (3). Für die Datierung der römischen Ikone ergibt also auch die Kostümkunde eher eine Ansetzung in das letzte Jahrzehnt des 13., wie in den Beginn des 14. Jahrhunderts. Der Vergleich der Apostelfürsten der Ikone mit verwandten Darstellungen auf ostchristlichen Denkmälern führt zu keinem Ergebnis. Wie wir sehen werden, lehnt sich hier der serbische Meister an ein westliches Vorbild, vielleicht ein römisches an. Beispiele wie die interessante, wenn auch stark zerstörte Ikone mit den Apostelfürsten in dem Museum der kirchlichen Akademie zu Kiev (4) oder das Fresko in Rhabduchon auf dem Athos (5) zeigen einen stärker östlichen Charakter.

Haben wir durch diese Untersuchung die Entstehung der römischen Ikone weit über die von den meisten Forschern angenommene Zeit des 9. Jahrhunderts bis zum Ende 13. Jahrhunderts hinaufzurücken versucht, so müssen wir daraus weiter schliessen, dass die 1192 in den Zusätzen zu Pietro Mallio (6) erwähnte Tafel in St. Peter nicht mit unserer identisch sein kann, aber möglicherweise als Vorbild für unsere serbische gedient hat. Nehmen wir die beiden erhaltenen Darstellungen der Szene, auf der der hl. Sylvester dem Kaiser Konstantin die Porträts der Apostel zeigt, — Darstellungen freilich in so ungenauer Form, dass sie keinen Anspruch auf Originalität machen können, — und zwar die Fresken in der St.Sylvester-Kapelle von SS. Quattro Coronati (um 1246) (7) und in den späten Nachzeichnungen des Grimaldi (Cod. Barb. lat. 2733, S. 143), des zerstörten Freskos aus dem Portikus von Alt

(1) Radojčić, Taf. XII, 19.

(2) Radojčić, Taf. XVI, 24. — Petcović, Taf. 87.

(3) Radojčić, Taf. XVII, 25. — Petcović, Taf. 120, a.

(4) Petrow, *Album des Museums der kirchl. Akademie*, (russ.), *Kiew* 1912, Taf. nr. 3324, S. 12.

(5) Millet, G., *Monuments de l'Athos*, Paris 1927, Taf. 97, 3 und 4.

(6) Vgl. S. 480.

(7) Wilpert, a. a. o. IV Taf. 269.

St. Peter (um das Ende des 13. Jahrhunderts) (1), so wird diese Ikone der Apostelfürsten als eine längliche Tafel wiedergegeben, auf der die Büsten der Apostel nur bis zum oberen Teil der Brust dargestellt sind, ähnlich wie bei dem Diptychon aus Sancta Sanctorum im Museo Sacro der vatikanischen Bibliothek (2). Diese Ikone scheint lange nicht so hoch gewesen zu sein, wie die serbische Ikone. Im Typus jedoch kann man von einer Äehnlichkeit mit unserer Ikone sprechen. Da diese vom hl. Sylvester auf den Fresken gezeigte Ikone, vor allem auf dem ehemaligen Fresko der Peterskirche, doch sicher eine Verwandtschaft mit der in der Kirche so hochverehrten alten Tafel aufwies, können wir schliessen, dass auf dieser heute verlorenen Ikone, nur die Apostel, aber keine Stifter abgebildet waren. Ueber das Alter dieser 1192 zum ersten Male erwähnten Ikone wird man schwer etwas aussagen können. Dieser Typus der Apostelfürsten kann bis in das 4. bis 5. Jahrhundert zurückreichen. Freilich scheint der Gebrauch solcher kleinen tragbaren Ikonen in Rom erst gegen das 5. Jahrhundert aufzukommen.

Auch aus den nach 1192 überlieferten Erwähnungen unserer Ikonen lässt sich weder über das Alter, noch das Aussehen etwas genaueres schliessen. Dass zwei Bilder noch im 16. Jahrhundert in St. Peter aufbewahrt und verehrt werden, sehen wir aus einer Notiz aus dem Jahre 1535 (3), wobei vielleicht die älteste Ikone erwähnt wird: « dedi mag.ro bramāti seu letto pictori flor. no. retroscripto p. deaurato et innovatura duar tabular cñ imagine bti Petri in una et bti Pauli in alia q tabule sunt aposite ad altare mortuorum in eccla nostra et p. deauratura et innovatura tabule antique scti gregorii seu silvestri q est posita ad altare bonifacii VIII seu scē catharine. In totū scuti quinque et bl. XXX Δ 5, b. 30 ».

(1) Wilpert, a. a. o. I, S. 409. — Cecchelli, C., *San Pietro*, Roma (1937), S. 73.

(2) Grisar, H., *Sancta Sanctorum*, Freiburg i. Br. 1908 Taf. V, 5 n. 6.

(3) Im Archivio capitolare von St. Peter. *Lib. sacr. a. 1535*, f. 35. Vedi Cascioli, G. in: *Roma*, I, 1923, S. 154. Ferner machte mich Monsignore Felix Ravanat auf eine Notiz aus dem Lib. Exit. Sacristiae (1515-49) fol. 70 aufmerksam, in dem 1536 Bramante scudi 13 und giuli 6 für Arbeiten an dem Salvator des Hochaltares und an anderen Altären gezahlt wurden.

Leider lassen sich aus dieser Stelle weitere Schlüsse für die Identifizierung der Bilder nicht ziehen. Aber noch in den Jahren 1603 und 1622 finden wir in St. Peter zwei verehrte Bilder der Apostelfürsten wie aus den Inventaren des Archivs ([1]) hervorgeht. Das Inventar von 1622 sagt: « Cose diverse che si trovano per Sagrestia. In mezzo del credenzone vi è un quadro dove sono dipinte da una banda il S. Salvatore et all'altra l'effigie de SS. Pietro et Paolo simile a quelle, ch'appartennero a Costantino imperatore ». Möglicherweise könnte die Tafel in der Sakristei mit unserer Ikone identisch sein, da das Inventar von 1603 (fol. 4^{v}) angibt. « *Tabula antiquissima altitudine trium palmarum cum dimidio in qua conspiciuntur pictae imagines Salvatoris nostri et apostolorum Petri et Pauli* ». Da die Palma romana ungefähr dem Masse von 22,3 cm entspricht, so ergäbe dies für die Ikone eine Höhe von ca. 67 cm. was nur ein geringes weniger wäre, wie die Höhe unserer Ikone.

Da der Aufbewahrungsort der Ikonen zu wechseln pflegt, wird aus den alten Notizen wenig für eine Identifizierung zu schliessen sein. So hören wir aus dem Inventar von 1454 ([2]), dass die Tafel mit den Apostelfürsten « que dicitur Constantini, que est apud altare maius ». Und auch heute wird noch zum Feste SS. Peter und Paul die Ikone rechts neben der Konfessio ausgestellt. 1554 sagt Palladio ([3]) von der Tafel der Apostelfürsten, dass sie an den Festtagen auf dem Hochaltare ausgestellt sei.

Von einem anderen Aufbewahrungsort der Ikone spricht Alfarano ([4]), der die Ikone mit den hl. Petrus und Paulus im

([1]) Inv. 1603 und. Cart. 99, v., jetzt in der Biblioteca Apostolica Vaticana deponiert.

([2]) MÜNTZ UND FROTHINGHAM in: *Arch. di Stor. patria* VI, S. 89. Vgl. ferner GRIMALDI, *Catalogo delle reliquie* a. 1617, n. 48, (fol. 52). — CANCELLIERI, *De sacrariis bas. Vatic.* IV, S. 1665, 1691. — CASCIOLI in: *Bessarione*, ser. III, vol. IX, 1912, p. 316. Ferner 1456 und 1466.

([3]) PALLADIO, Andrea, *Descritione de le Chiese, Stationi, Indulgentze e Reliquie in la Città di Roma* Roma 1554 B. T. Dieselbe Notiz auch bei Nicolo MUTIJ, *Le cose meravigliose dell'alma Città di Roma* 1596. (SCHUDT, *Guide di Roma* nr. 89) Für diese und andere wertvolle Hinweise danke ich ergebenst Monsignore Félix Ravanat.

([4]) CERRATI in: *Studi e Testi*. Vol. 26, Roma 1914, S. 103. Vgl. auch S. 17.



FIG. 1 - Hl. Petrus. Ausschnitt.



Fig. 2 – Die Ikone vor der Restaurierung.



Fig. 3 – Die Ikone nach der Restaurierung.



FIG. 4 – Stifterporträts. Ausschnitt

36. Tabernakel der Peterskirche sah ([1]). Da Alfarano hier Christus zwischen den Aposteln erwähnt, mag es sich um unsere serbische Ikone handeln, da die älteste Tafel — wenigstens nach den Kopien zu schliessen — ohne die Christusfigur gemalt war ([2]). In der Barockzeit scheint die serbische Ikone schon die Stelle der älteren, römischen eingenommen zu haben. Wann dies geschehen ist, wird man ohne Auffindung neuer Dokumente nicht bestimmen können.

Sicher bot die Tafel, als sie um 1300, zur Zeit des grossen Jubiläumsjahres, nach Rom gebracht wurde, künstlerisch hier nichts Neues. Byzantinische Künstler arbeiteten noch für Mittel- und Süditalien und die grossen Meister Toskanas waren von der « maniera greca » beeinflusst. Man vergleiche mit der serbischen Ikone nur die grosse Tafel mit dem hl. Petrus in der Akademie zu Siena ([3]), um zu sehen, wie stark in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts die Wechselwirkung östlicher und westlicher Kunst war ([4]).

Noch wichtiger ist aber vielleicht die Tatsache, dass wir hier auch noch nach der Zeit Stephan Nemanjas bei seinen späteren Nachkommen den kulturellen und künstlerischen Austausch mit dem Westen gefördet sehen, der vor allem durch den Wunsch des serbischen Volkes und seiner grossen Herrscher angeregt war, wieder in eine geistige Verbindung mit dem Haupt der Christenheit in Rom zu treten.

W. F. VOLBACH.

([1]) « In trigesimo sexto est tabula in qua sunt depictae imagines sanctorum Apostulorum Petri et Pauli in quorum medio etiam est sanctissima effigies Salvatoris, quae apparuerunt in quiete Constantino Imperatori, quando ostensis sibi dictis imaginibus a Beato Silvestro papa e Soracte monte a se accersito agnovit, conversusque ad fidem ab eodem Beato Silvestro baptizatus et a lepra mundatus, octavo die post susceptum baptismum, hanc fabricam templi primae sedis Principis Apostolorum aedificavit; multisque praediis locupletavit, muneribus amplissimis exornavit ».

([2]) Wenn man nicht aus der Beschreibung der Inventare von 1603 und 1622 schliessen will, dass die Ikone doppelseitig bemalt war und auf der Rückseite das Bild Christi zeigte. « Dove da una banda vi è dipinto l'imagine del Salvatore, dall'altra l'imagine di S. Pietro e S. Paolo, simile a quelle che si conservano nell'Armadio in Sagrestia ». S. 126 des Inventars von 1603.

([3]) VAN MARLE, R., *The Italian Schools of Painting*, I. The Hague. 1923; Taf. zu S. 378.

([4]) VITZTHUM, G. Graf und VOLBACH, *Die Malerei und Plastik des Mittelalters* in Italien. Wildpark-Postdam (1924), S. 194. — TOESCA, P., *Storia dell'arte italiana* I, Torino, 1927, S. 920.

Natalinus « Grand Empereur de toute la Russie » au lendemain du Concile de Trente.

I.

L'immense pays qui occupe l'orient de l'Europe et le nord de l'Asie, qui va de la Baltique au Pacifique et de la mer Blanche au Pont-Euxin, a été chrétien pendant dix siècles. Il ne l'est plus. Cette défection — unique au monde par son étendue — demande une explication. Parmi les causes multiples qui ont abattu l'Eglise de Russie, il y en a une qui intéresse surtout les Catholiques: c'est la séparation de cette Eglise de l'Eglise Romaine. Tout ce qui a trait à cette séparation acquiert ainsi de l'importance.

Les dernières années du Concile de Trente virent de nombreux efforts pour regagner les « orthodoxes » de Russie à l'unité de l'Eglise; après l'imposture de Schlitte et de Steinberg, en 1550 et 1551, c'est la mission échouée du maladroit Cannobio en 1561, c'est cette autre, inofficielle, de Giraldi, qui essayent de convoquer les « orthodoxes » de Moscovie au Concile de Trente; l'histoire de ces tentatives est assez connue, ne fût-ce que par les excellents travaux du P. Pierling (1).

Mais ce n'est pas par les auteurs qu'on connaît l'histoire; c'est dans les sources qu'on trouve les vrais renseignements, les informations authentiques. Et ces sources réservent à qui les consulte de nombreuses surprises.

En étudiant l'œuvre monumentale de Theiner (2) on est stupéfait d'apprendre que — d'après les documents — en 1564, donc immé-

(1) PIERLING P., S. J. *Papes et Tsars*. Paris, Retaux-Bray, 1890.
(2) THEINER, A. *Vetera Monumenta Poloniae et Lituaniae*. Roma. 1860-1864. II 713. N. DCCXLVIII.

diatement après les dernières séances du Concile de Trente, ce n'est pas Ivan IV Wassilievitch, Ivan le Terrible, qui règne à Moscou; (à cette époque, il régnait depuis trente ans, et devait continuer son règne sanglant pendant vingt ans encore). C'est Natalinus qui se donne le titre « d'Empereur, par la Grâce de Dieu, de toute la Russie », qui déclare la guerre à ses voisins, qui leur adresse des lettres d'un style oriental au colorit incomparable, et qui reçoit leurs réponses. Si on consulte les index de Theiner, on y apprendra que le dit « Natalinus » régnait à Moscou encore en 1570 (1). Et si on se donne la peine d'approfondir la question, on trouvera, dans les Archives du Vatican (2) les textes que Theiner a fidèlement recopiés. Les voilà:

Natalini, Moscovitani Ducis, ad Poloniae Regem litterae belli denuntiatoriae, latine versae.

Nos Natalinus Dei, et Regni eius vicarius potens, et magnus Imperator universae Russiae, Moscovitarum, Naucardorum, Stolpitorum, et Albae Russiae Heres, et princeps ab oriente ad occasum circumque, et Livoniae quoque. Denunciamus tibi Sigismundo Augusto, Polloniae Regi, his nostris apertis litteris omnem nostram inclementiam et perpetuam inimicitiam, qui ad hoc usque tempus a nobis, et a Patre meo defuncto, dum in vivis ageret, pro bono vicino habitus fuisti. Hoc autem non parum admiramur quod Livoniae, contemptae, et abiectae Regionis, deffensionem susceperis, nec nostram inenarabilem potentiam veritus sis, nec tecum ipse expenderis hoc tibi impossibile esse, nec ad finem perduci posse, atque ideo, tibi notum facimus, quod inaudita copia tormentorum nostrorum aeneorum te Sigismundum, atque omnes tuos adiutores oppugnare cogitamus, nec tu pro tua ipsius persona, nec omnes tibi iuramento adiecti ullam certam et tutam fidem in dictione tua abituri estis, atque ita aperte et manifeste iram nostram atque inclementiam cognoscis; nam haec nostra voluntas est ut mea invincibili manu, et exercitu, igni ac omni vastationis genere te, tuosque subditos perdam, urnamque mecum circumferam, sanguinemque effundam, tam diu donec in hac magna vi et potentia, vel tuum, vel meum ipsius caput in eandem hanc urnam deponatur, itaque

(1) Theiner, *op. cit.*, II, 780. C'est un renvoi à la page 748 du même volume, où Theiner reproduit la lettre de Pie IV « Moscovitorum Duci » de 1570; le nom du destinataire n'y est pas cité. Theiner, dans l'index, le nomme « Natalinus ».

(2) *Arch. Vat.*, Arm. II, 69, f. 61-r et 62-r.

vide quomodo te gerere, atque armare una cum tuis subditis debeas. Datum in Caesarea nostra arce, Moscoviae 1564.

Sigismundi Augusti Polloniae Regis ad Natalinum Moscovitarum ducem Responsum.

Sigismundus Augustus Rex Polloniae, magnus Princeps Lituaniae, Russiae, Prussae, Moscoviae, Samcogitiae Livoniaeque est Dominus, et Heres. Quia tu Nataline Rutenorum Caesar hostiles tuas litteras ad nos Regnumque nostrum palam misisti, in quibus serio et vehementer minaris, deinceps in aeternum iuxta tenorem unius tuae epistolae omni amicitiae renuntias, eoque te oblictas, quasi in aeternum hic una victuri, et laboraturi essemus, Nos tibi ad istas litteras responsum et significatum volumus, nos vicissim ad te, et tui iuratos et subditos eadem tyranide, nempe igne, tormentis et omni armorum genere persequendum, atque ad Regnum tuum destruendum, vastandum et ad nihilum redigendum, te usque ad solium tuum per totam ditionem insequendum, vestigandum, et superandum paratos esse, quod etiam denuntiatoris tuis inimicitiarum litteris indicas, te una cum collecto tuo exercitu gladium in nos stringere velle, nec ullo modo a latrocinando, et sanguinem effundendo destiturum, priusquam vel tuum, in eam, quam depingis, urnam deponatur, tibi vicissim denunciamus, quod pro nostra virili divina ope freti, Malentiae castra nostra figere decrevimus, ubi tempore Patris tui piae memoriae tuorum Parentum, ad trecenta milia hominum caesa fuerunt, victoriaque nobis cessit, ibi inquam nos denuo sistere volumus in nomine Dei tui, cuius tu te vicarium apellas, ut tibi cum tuis comparem, dum te pares in propria persona, ibi utrinque experiemur, cui Deus, et Fortuna favere velit, ad hoc te tuosque subditos compone, et cave ne in casses meos incidas. Datum. . 1564.

II.

Examinons ces lettres.

Du point de vue de la littérature, elles ne sont point banales. Les noms exotiques des villes et des provinces, les allusions aux troupes innombrables, aux plaines infinies, enfin le ton pathétique et personnel avec le motif macabre du cercueil que le Tsar traîne dans ses bagages pour soi, ou pour son ennemi — tout cela frappait l'imagination des lecteurs du Tasse, des contemporains de Jeanne la Folle. Cela assurait aussi un succès de publicité aux lettres de Natalinus.

Quant à la forme extérieure dans laquelle elles nous sont conservées dans les Archives du Vatican, on ne peut douter que le papier comme l'écriture sont bien du XVIe siècle. Le volume, dans lequel elles sont reliées, semble aussi indiquer qu'elles ont été ecrites avant 1600.

Mais ce ne sont point des documents originaux, provenant des chancelleries de Moscou et de Wilno ou de Cracovie. Pour la lettre de « Natalinus » son inscription elle-même nous avertit que nous avons ici une traduction du texte primitif. Quant à l'autre lettre, il suffit de noter que Sigismond-Auguste, dans sa correspondance avec Moscou, n'écrivait pas en latin: il se servait de la langue officielle du Grand-Duché de Lithuanie. C'est un dialecte ruthène, bien proche de l'idiome qu'on parlait en Moscovie (¹).

Les deux textes ne sont donc que des traductions. En les examinant de près nous voyons qu'il y aurait plus d'un reproche à faire au traducteur et au copiste. Les titres des deux princes s'éloignent sensiblement de ceux que se donnaient ordinairement les Grands-Ducs de Moscou et les Rois de Pologne. Il n'était pas d'usage a Moscou d'appeler le Prince « Vicaire de Dieu » et « Grand Empereur » (²). Il est bien difficile de deviner ce que veut dire dans son titre « Stolpitorum... Heres »: ce nom ne semble se rattacher à aucun lieu faisant partie des possessions ou des prétentions de Moscou. Dans le titre du roi de Pologne « Samcogitia » n'est évidemment qu'une transcription erronée du nom de la Samogitie qui correspond à peu près à la Lithuanie moderne, et qui était alors la partie occidentale de l'immense Grand-Duché de Lithuanie; l'erreur n'a aucune importance. Mais à la place où ordinairement Sigismond-Auguste mettait le nom du Duché de Mazovie, notre document lui attribue le titre de « Prince de Moscovie », auquel il n'a jamais prétendu: erreur de copiste encore. La même lettre fait mention d'un autre lieu: « *Malentiae* castra nostra figere decrevimus, ubi tempore Patris tui... ad trecenta milia hominum caesa fuerunt, victoriaque nobis cessit ». Impossible d'identifier le lieu, ni d'établir quelle est la défaite des troupes moscovites à laquelle elle fait allusion; s'agirait-il de Smolensk, par hasard? Mais ce qui est décisif, c'est le nom même de « Natalinus ».

(¹) Горбачевскій Н., *Словарь древняго актоваго языска Сѣверо-Западнаго Края и Царства Польскаго.* Wilno, 1874.

(²) Pour les titres en usage commun v. *Памятники дипломатическихъ сношеній.* S. Petersbourg, 1851, ed. officielle. I, 59, 501, 571, 575, 579, etc.

On ne saurait lui trouver aucun mot correspondant dans la langue russe. Malgré le voile brumeux de l'imprécision orientale qui flotte sur la Moscovie du XVI[e] siècle, l'histoire de ce pays est assez connue pour qu'il soit absolument sûr que jamais un Natalinus n'y a existé, ni d'autant plus exercé le pouvoir que les lettres en question lui prêtent. Son nom est ici un ἅπαξ λεγόμενον.

Nous sommes en présence d'un faux. THEINER, le savant archiviste pontifical, qui a le mérite d'avoir publié la collection la plus importante, jusqu'à ce jour, des documents polonais du Vatican, s'est trompé pour une fois. Il n'y a pas eu de Natalinus; il n'a jamais régné à Moscou, ni en 1564, — car il est notoire que c'est Ivan Wassilievitch IV, dit le Terrible, qui y régnait alors — ni plus tard. Les lettres sont apocryphes; ne sont-elles point une trace de quelque intrigue politique, de quelque mystification ourdie à Rome, et concernant Moscou et Cracovie?

III.

Moscou était un thème rêvé pour toutes sortes de mystifications; c'était le pays lointain, situé, aux yeux des Romains, au delà des Scythes de Hérodote, dans les parages mystérieux et extraordinaires que visita jadis maître Marco Polo; pays éloigné non seulement par la distance mais aussi par le fait d'une longue domination tartare qui venait à peine de disparaître, et qui lui interdisait tout rapport avec l'Europe; pays chrétien, mais séparé de Rome par le long schisme byzantin; pays, dont les ressources et les possibilités étaient tellement inconnues, qu'on pouvait rêver, à Rome, d'une expédition moscovite qui chasserait le Sultan de Constantinople.

Un essai de mystification concernant Moscou était donc bien possible en 1564. Il suffit de voir avec quelle facilité, il y avait 18 ans à peine, un aventurier de Hanovre, nommé Hans Schlitte, fit croire, après un bref séjour à Moscou, qu'Ivan le Terrible lui avait confié la mission de faire revenir l'Eglise Orthodoxe russe dans le giron de l'Eglise Universelle. Schlitte avait nommé, de sa propre initiative, un certain Steinberg « chancelier » du Tsar et ambassadeur à Rome; il le fit recommander par Charles-Quint au Pape. Cette fausse mission fait naître des appréhensions en Pologne, car le « chancelier » veut obtenir de Rome, pour Ivan, le titre royal; elle provoque des interventions violentes de l'ambassadeur de Sigismond-Auguste et des let-

tres du roi lui-même, sans que jamais l'authenticité de « l'Ambassade de Steinberg » soit mise en question. Cette prétendue ambassade dont Ivan IV ne fut, paraît-il, jamais informé, fut dûment reçue, accréditée, admise aux négociations; elle demeura à Rome pendant plus de deux ans, et ne disparut que pour avoir échoué, non pour avoir été démasquée (1). Elle fut prise au sérieux encore par des historiens de la seconde moitié du XIXe siècle (2).

Pourquoi donc quelqu'un n'aurait-il pas essayé de lancer une autre imposture en 1564? Les fameuses lettres échangées entre les princes de Moscovie et de Pologne pouvaient bien être un élément de quelque intrigue politique.

On pourrait essayer de trouver l'auteur de cette fraude en suivant le principe: « is fecit, cui prodest ». Qui avait donc intérêt à faire croire à Rome, en 1564, qu'une guerre était proche à éclater entre Moscou et les Royaumes Unis de Sigismond-Auguste?

Pour nous en rendre compte, jetons un coup d'œil sur Rome et le monde en 1564, au lendemain du Concile de Trente.

IV.

Il est beaucoup plus facile d'établir les traits caractéristiques d'une époque, que ceux d'un lieu ou d'une nation. On dirait que l'esprit du temps remporte la victoire sur les génies des lieux, et que les contemporains de diverses nations se ressemblent beaucoup plus que les connationnaux de différentes époques.

Dans cette seconde moitié du XVIe siècle, le monde chrétien, (Moscou est chrétienne, ne l'oublions pas) s'étend, vers l'orient comme vers l'occident jusqu'aux deux rives du Pacifique: Hernando Pizzaro vit encore, et Iermak ira bientôt conquérir la Sibérie. C'est comme si le mouvement infini des astres, aperçu, il y a vingt ans par Copernic, lançait les hommes à la conquête des espaces.

L'esprit de ce temps est hanté par les idées des constructions, originales et uniques, d'inspiration religieuse: en cette même année 1564 Michel-Ange meurt à Rome, laissant l'immense rêve de la

(1) Cf. PIERLING, *op. cit.*, 16-83.

(2) Cf. FIEDLER, Joseph. *Ein Versuch der Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche* (dans *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissenschaften*) Wien 1862, XL, 27-123.

coupole à demi-achevé? (1). On est en train d'élever l'étonnante basilique et le monastère royal de l'Escurial; et on vient de terminer une des plus étranges constructions qui existent dans ce monde, toute couleur et fantaisie au dehors, toute ténèbres et fouilli de couloirs étroits et de puits obscurs à l'intérieur: l'église de Vassili Blajenny, l'éternel symbole du christianisme russe, sur la « Place Rouge » — la place des éxécutions — à Moscou (2).

Il est sanglant et cruel, le génie de ce temps. La nuit de la Saint-Barthélemy n'est pas lointaine; le souvenir du règne de Marie Tudor, du supplice de lady Jane Gray et de son père est tout récent encore. Il y a moins de cinq ans qu'est mort Paul IV, « le Pape de l'Inquisition ». Pie IV, qui règne, a dû commencer son gouvernement en faisant étrangler, au Château Saint-Ange, le cardinal Caraffa, et décapiter un autre neveu de son prédécesseur, tous les deux accusés d'avoir cruellement exécuté une dame de leur famille, l'infortunée duchesse de Pagliano. On brûle les hérétiques (3). A Florence, un autre Médicis, Cosme I, régit par la terreur du Bargello son Grand-Duché de Toscane. La cruauté, unie à une étrange piété, scrupuleuse et sombre, caractérise aux deux bouts de l'Europe deux princes: Philippe II et Ivan IV — deux souverains aussi distants l'un de l'autre que pouvaient l'être le descendant des Empereurs romains, et le successeur des Khans de la Horde Dorée, le fils de Charles-Quint et le petit-fils de Basile l'Obscur de Moscou.

Pour mesurer l'étrangeté de la ressemblance de ces deux caractères, il faut noter la distance entre la civilisation occidentale et l'état

(1) 18 février 1564.

(2) « Jusqu'à ces derniers temps, construite entre 1553 et 1559, la troublante et effarante église de Basile-le-Bienheureux (Vassili Blajennoi), où Karamzine a vu un " chef-d'œuvre d'architecture gothique ", le Père Martynov une " évocation de l'Erechteion de l'acropole d'Athènes ", Théophile Gautier " un immense dragon accroupi ", Kugler " un énorme tas de champignons ", Custine " une boîte de confitures ", a passé également pour une œuvre italienne. L'erreur a été maintenant reconnue. Les comptes des architectes ont été retrouvés, et ont livré à l'histoire deux noms russes, ceux de Barma et de Postnikov ». (Waliszewski, K. *Ivan le Terrible*. Paris, Plon, 1904. 114).

(3) « (In Rom)... im Jahre 1562 machte die Verbrennung eines hartnäckigen griechischen Mönches und Bischofs, Makarius aus Mazedonien, Aufsehen, der schon zweimal rückfällig geworden war und die Beschneidung angenommen hatte. Am 23 Januar 1563 folgte ihm ein Häretiker aus Holland, an 4. September 1564 ein anderer aus Cypern, der aber als Katholik starb ». (Pastor, *Geschichte der Päpste*, VII, 532).

primitif de l'Orient chrétien. A la date des lettres de Natalinus, Ronsard était à la cour des Valois, le Tasse à celle de Ferrare, le jeune Kochanowski succédait au vieux Roi à la cour de Pologne; c'est l'époque des Titiens du Prado et des Tintorets du Palais Ducal de Venise, l'époque de Véronèse et du Barache, qui fait déjà pressentir Poussin; tandis que la Russie attendra deux siècles les premières pauvres rimes de Lomonossov et de Tretiakowsky, et bien plus longtemps encore pour les premières toiles de Borovikowsky.

En 1564, la grande poussée de la réformation révolutionnaire est close. Il y a encore des Huguenots en France, il y a des mouvements protestants en Pologne; mais Luther est mort voici 18 ans, Mélanchton près de 5; le protestantisme a pris pied en Europe Centrale; presque tout le monde germanique, jusqu'à cette ligne qui fut jadis le « Limes Romanus » de Marc-Aurèle, s'est détaché de Rome. Au delà de lui, la Pologne, et avec elle la dernière venue parmi les nations chrétiennes, la Lithuanie, unies sous les rois Jagellons, sont catholiques; mais sur les rives Baltiques les ordres chevaleresques allemands, après l'apostasie, affermissent la sécularisation de leurs domaines coloniaux en Prusse, en Courlande, en Livonie.

Tâchons de voir qui dans ce monde pourrait avoir quelque intérêt à l'imposture des lettres de Natalinus. C'était probablement quelqu'un qui voulait mettre en valeur la menace d'une guerre polono-russe. Excluons d'abord. l'Espagne, l'Angleterre et la France. Les relations diplomatiques de Madrid, Londres et Paris avec la cour des Jagellons existaient évidemment, mais il ne semble pas qu'elles eussent souvent dépassé les limites de la courtoisie entre rois. Les intérêts d'outre-mer de Philippe II, s'ils lui laissaient la possibilité de coopérer à la convocation du Concile de Trente et s'occuper des Pays-Bas, le tenaient bien loin des questions polonaises; ce n'est que l'héritage de Bona Sforza qui occupait Pierre Dunin-Wolski, accrédité alors à Madrid. En France, au moment des pourparlers sur la convocation de la troisième assemblée du Concile, on avait bien parlé de la faire réunir plutôt en Pologne qu'à Trente (1). Catherine de Médicis et Charles IX s'intéresseront vivement aux affaires de Pologne, quand il s'agira de faire élire roi de Pologne celui qui fut plus tard Henri III de France. Mais en 1564 Sigismond-Auguste n'a que

(1) DEMBIŃSKI, Bronisław. *Rzym i Europa przed rozpoczeciem trzeciego Soboru Trydenckiego* (dans *Rozpr. A. U.*, Wydz. Hist.-Filozof.). Kraków 1891. S. II. T. II. Og. zb. XXVII, 1-264. Cf. p. 89.

44 ans; on ne desespère pas de faire durer la dynastie jagellonienne, on ne parle même pas des élections royales. On ne voit pas comment les affaires de Moscou pourraient intéresser, en ce moment, les Valois. L'Angleterre maintient des relations suivies avec la Pologne. Un ministre polonais (encore Makowiecki ou dejà Działynski ?) réside à Londres. La poussée d'Ivan IV vers le golfe de Riga ne manquera pas d'intéresser l'Angleterre. Et puis, Ivan IV a fait des rêves burlesques d'un mariage avec la reine Elisabeth, comme il les fit aussi à propos d'autres princesses: Catherine Jagellonienne, Duchesse de Finlande et plus tard reine de Suède, et sa sœur Anne, plus tard reine de Pologne. Mais il n'y a aucun indice que la cour anglaise — du reste absente de Rome — eût pris part à quelque intrigue concernant la Pologne ou la Moscovie.

C'est plutôt parmi les voisins de la Pologne qu'il faut chercher l'auteur de l'imposture de « Natalinus ».

Ce n'est pas Albert de Hohenzollern, dernier grand-maître de l'Ordre Teutonique et premier duc héréditaire de la Prusse, vassal à ce titre du roi de Pologne, qui peut être l'auteur d'une intrigue auprès du Saint-Siège. L'Ordre Teutonique avait bien des possibilités quand il s'agissait de lutter contre la Pologne aux Conciles de Bâle et de Constance. Mais après s'être séparé du Pape, après son refus d'assister au Concile de Trente [1], le vieux moine apostat n'a plus rien à dire à Rome.

Il semble donc que pour trouver le fil qui nous conduirait à comprendre l'affaire des lettres il faut borner notre attention sur deux cours: celle du Pape et celle de l'Empereur.

Le troisième Pape Médicis, Pie IV, règne à Rome. On ne saurait penser à lui sans évoquer la vision de son élégante petite résidence sur la colline du Vatican, siège actuel de l'Académie Pontificale des Sciences; et on a peine de s'imaginer, sur le fond ensoleillé, la sombre tragédie des Caraffa. La grande œuvre du Pontificat — la troisième assemblée de Trente — est terminée. La Cour de Rome, en ce moment, ce sont surtout deux cardinaux, le jeune Charles Borromée, neveu du Pape, et le polonais Stanislas Hosius, déjà agé, qui vient d'avoir présidé, au nom du Pape, le Concile. Deux personnages de première grandeur; de nos jours, les vertus héroïques

[1] Cf. Eichhorn, Ant. *Der Ermländische Bischof und Kardinal Stanislaus Hosius.* Mainz 1854, II, 53. Pallavicini, Sforza. Card. *Istoria del Concilio di Trento.* Faenza 1745. IV, 54 (L. XV, C. IX, 4).

de l'un d'eux ont été reconnues par l'Eglise, qui le compte au nombre de ses saints; on fait des préparatifs pour la béatification de l'autre. Saint Charles Borromée dirigeait les relations avec les états étrangers; l'attitude du Saint-Siège, si rigide au temps de Paul IV, devint empreinte de tolérance et d'amabilité. Jusque là, Ferdinand d'Autriche et Philippe d'Espagne essayaient vainement d'être reconnus Empereur et Roi après l'abdication, nulle selon Paul IV, de Charles V. Pie IV se hâte de reconnaître l'un et l'autre; il passe par dessus la naissance, illégitime aux yeux de l'Eglise, de la reine Elisabeth d'Angleterre; il ne lésine pas sur le titre royal d'Ivan IV (1).

Dans les premières années du règne de Pie IV c'est à Hosius que sont confiées les affaires de Moscou (2). C'est Hosius qui expédia en 1561 une mission pour inviter Ivan IV au Concile de Trente. L'échec de cette mission, dirigée par Cannobio, est connu (3); on sait qu'en passant par Vienne Cannobio se compromit par des relations trop suivies avec Ferdinand I, relations qui furent remarquées par l'ambassadeur de Pologne, Kromer, et signalées à Sigismond-Auguste; en arrivant à Wilno, où le roi se tenait, l'envoyé du Saint-Siège affiche des liens plus étroits avec l'Ambassade Impériale qu'avec le Nonce; et tout le monde finit par croire qu'en allant à Moscou il s'appliquera non seulement à inviter Ivan IV au Concile, mais aussi, et peut-être même surtout, à établir une entente entre le tsar et Ferdinand I.

Or, c'est précisément ce que le roi de Pologne redoute. Il sait que Ferdinand, son cousin et deux fois son beau-père, ne fait point la sourde oreille aux projets d'une alliance avec Moscou dirigée contre la Pologne. Ivan rechercherait cette alliance pour avoir les mains libres en Livonie, pays qui s'appelle aujourd'hui Lettonie et Estonie. Il convoitait les ports de Riga et de Reval. Seule la Pologne pouvait l'empêcher de s'en emparer; on l'avait bien vu il y a peu d'années, lorsque Ivan, pour la première fois, ravageait les ter-

(1) Pierling, *op. cit.*, p. 85 s'en étonne jusqu'à soupçonner l'authenticité des instructions données en 1561 à Giraldi, où « Ivan est nommé roi, roi sérénissime, majesté ». Le fait est bien expliqué par Dembiński, *op. cit.*, pp. 19, 20, 29, qui signale la tendance générale de la politique de Pie IV.

(2) Lettre du Nonce Bongiovanni, évèque de Camerino, au Cardinal Morone, du 30 Mai 1561, chez Theiner, *op. cit.*, II, 665.

(3) Pastor, *Geschichte der Päpste*, VII 194 ssq. cite de nombreux auteurs que cette question a intéressés. Pierling, l'expose en détails; pour la documentation, voir Theiner, II.

res fertiles et les villes florissantes des rives de la mer Baltique [1]. Quand Cannobio, muni d'une mission du Pape pour Ivan, vint à Wilno, en 1661, Ivan était en guerre contre la Pologne. Il s'apprêtait à une nouvelle attaque en Livonie; et Sigismond-Auguste était bien décidé de ne pas laisser les Russes et leurs Tartares s'établir dans ce pays. Or, si Cannobio, comme on soupçonnait, arrivait à créer une entente entre le tsar et l'empereur, la Pologne. prise entre deux feux, pourrait bien être obligée à se retirer. C'était la vraie raison pour laquelle le roi s'opposait au passage de Cannobio. C'était la raison d'état; elle va commander la politique polonaise pendant des siècles. La Pologne, avant-poste de l'Occident, est exposée la première aux invasions de l'Orient — mongoles, tartares, islamiques ou autres. Cette position lui fera toujours redouter toute tentative des occidentaux, non menacés immédiatement d'une invasion orientale, de s'entendre avec les orientaux, prompts à se déverser sur l'occident, et sur la Pologne d'abord. La Pologne s'opposera à l'alliance de l'empereur avec le tsar, du Roi Très-Chrétien avec le Sultan, et à toute autre alliance ou pacte de ce genre. Les tentatives de ces ententes seront de plus en plus fréquentes après la Réforme, à mesure que disparaît le sentiment de l'unité occidentale. Celle dont nous parlons est une des premières; il y en aura d'autres; elles aboutiront au partage de la Pologne. En ce moment, la Polo-

(1) «(En 1557) l'ex-tsar de Kazan, Schah-Ali, envahit la Livonie et y exerça d'affreux ravages. ...Les Tchérémisses de Schah-Ali ne cédaient sans doute en rien aux bandits mieux disciplinés du duc d'Albe». WALISZEWSKI, *op. cit.*, p. 244. Le prince Michel Vassiliévitch Glinski et Daniel Romanovitch Zakharin... (ancêtre des Romanoff) étaient aux ordres de Schah-Ali.

A propos du titre de «tsar» du chef des Tchérémisses notons qu'au XVIe siècle il n'était point un privilège exclusif des souverains de Moscou. Les maîtres de Kazan, d'Astrakan, et d'autres Tartares encore le portèrent. Il semble avoir été considéré comme supérieur au titre de Mirza et inférieur à celui de Khan, qu'on réservait pour les Ginghiskanides. En Lithuanie et en Pologne ce titre passait pour barbare, et aucun prince chrétien de la maison de Guédimine ne semble l'avoir porté. Ce n'est pas ce titre que les rois de Pologne refusaient aux princes de Moscou: ils ne voulaient pas admettre que le tsar porte le titre de «tsar de toutes les Russies», car les Jagelloniens étaient eux-mêmes, en tant que rois de Pologne, princes de la Russie Rouge, et la Russie Blanche leur appartenait en leur qualité de Grands-Ducs de Lithuanie. Sigismond-Auguste ne voulait pas non plus que le titre occidental et chrétien de «roi» soit donné à Ivan le Terrible, mais c'était pour d'autres raisons.

gne est à l'apogée de sa puissance, à la veille des victoires de Batory sur Moscou, et de celles de Zamoyski sur la maison d'Autriche. Elle aurait pu tenir tête à tous ses voisins. Mais ce n'est pas pour celà qu'on laisserait librement l'empereur s'entendre avec le tsar, et c'est ici la vraie raison du refus de laisser passer Cannobio. Sigismond-Auguste avait un autre motif encore : connaissant le tsar, il ne croyait nullement à ses bonnes dispositions envers l'église catholique ; il le fit bien entendre, et plus d'une fois, à Rome.

Ayant refusé le libre passage au délégué du Pape à Moscou, Sigismond-Auguste écrivit à Rome pour s'excuser. Il était le fils et le disciple de sa mère, une Sforza de Milan. Bon diplomate d'école italienne, il savait combien peuvent être discutés des arguments basés sur la raison d'état et sur la méfiance personnelle, si bien fondée qu'elle soit. Il ne les avança pas. Passant sous silence la raison d'Etat et la raison de l'Eglise, il se retrancha derrière une raison formelle : il écrivit à Rome qu'il ne pouvait laisser passer Cannobio vu l'état de guerre entre la Lithuanie et la Moscovie ([1]).

Voilà donc un fait qui nous intéresse. Les fausses lettres de « Natalinus » font mention de cette guerre ; et elle sert d'argument diplomatique au roi de Pologne. Le roi ne serait-il pas l'auteur ou l'inspirateur de nos apocryphes ?

Mais n'allons pas trop vite. L'affaire de Cannobio se passe en 1561. Or, les « lettres de Natalinus » sont datées de 1564, quand la mission de Cannobio est bien finie.

Pourtant elle n'est pas oubliée à Rome. On essayera encore une fois, durant le Concile, d'inviter Ivan. Cette fois ce n'est plus le polonais Hosius qui dirige l'affaire ; c'est le rusé vénitien, le cardinal de Mula, qui enverra de la part de Rome, vers Moscou, en mission, un autre vénitien, Giraldi. Il l'enverra d'une manière inoffi-

([1]) La lettre de Pie IV « Ioanni Basilio Magno Moscoviae Duci » du 12 Avril 1561 est publiée par Le Plat, J. *Monumentorum ad Historiam Concilii Tridentini Collectio,* Lovanii 1781-1787, IV 700. Les lettres que Sigismond-Auguste écrivit de Wilno au Cardinal Farnèse et au Pape le 10 et le 12 septembre 1561 pour s'excuser de ne pas laisser passer Cannobio sont amplement relatées par Pallavicino, *op. cit.* IV 54 (L. XV, C. IX 4). Pallavicino n'indique pourtant pas où elles se trouvent.

Le Nonce Bongiovanni, écrivant au Cardinal Morone de Cracovie le 23 août 1561, donne aussi la guerre pour une des raisons qui déterminèrent le refus opposé par le roi au passage de Cannobio. Theiner, *op. cit.* I 668-669.

cielle (1), espérant qu'il pourra ainsi rejoindre plus facilement le Kremlin.

Giraldi ne réussit pas mieux que Cannobio : il est arrêté en Pologne et il ne revient à Venise qu'en 1564, tout juste dans l'année de laquelle proviennent les documents de « Natalinus ».

Ne pourrait-on pas songer que ces lettres, avec la nouvelle d'une guerre entre la Pologne et Moscou, ont été forgées par quelqu'un qui voudrait de nouveau faire valoir l'argument dont s'est déjà servi le roi de Pologne, en renvoyant Cannobio ? Ne faut-il pas soupçonner les chancelleries de Wilno ou de Cracovie, ou l'Ambassade de Pologne à Rome ? Mais comment expliquer alors le nom étrange de « Natalinus », les erreurs dans les titres, les noms défigurés des lieux et des provinces ? Ces choses étaient trop connues en Pologne, elles étaient aussi trop connues dans les milieux responsables du Saint-Siège pour que des documents qui les ignorent, puissent avoir eu une source polonaise et être utiles à Rome. Du reste, Giraldi n'ayant aucune mission officielle, le roi n'avait aucun besoin d'expliquer au Saint-Siège son renvoi. Et enfin — et nous touchons au point décisif — le faux était absolument inutile ; il n'y avait aucun besoin d'inventer en 1564 une guerre menaçant d'éclater entre Sigismond-Auguste et Ivan IV parce que cette guerre, notamment la guerre pour la Livonie, battait son plein depuis deux ans ; et cette année même était marquée par une victoire importante des Polonais (2).

(1) « Pius IV liess trozdem den Gedanken einer Verhandlung mit dem Russischem Zaren nicht fallen. Ohne Wissen des Polenkönigs und des Kaisers ordnete er in der Person des Giovanni Giraldi einen neuen Boten nach Russland ab. Dessen Reise endete jedoch in polnischen Gefängnissen ; erst im 1564 gelangte es ihm seine Freiheit wieder zu erhalten ». (Pastor, *Geschichte der Päpste*, VII 194). La littérature relative au voyage de Giraldi y est citée.

(2) Le 26 janvier Nicolas Radziwiłł (beau-frère de Sigismond-Auguste, Grand Général de Lithuanie) et Jérôme Chodkiewicz, à la tête de 4.000 chevaliers, infligèrent une défaite dans la plaine de Iwańskie, sur la Ułła, à Pierre Chouisky, qui s'avançait de Połock avec 30.000 Russes et Tartares. Chouisky fut tué. Un autre général du tsar de Moscou, le prince Serebriannyi, venait, avec Schah-Ali, joindre ses 50.000 Russes et Tartares aux troupes de Chouisky ; il dut battre en retraite au début de février laissant artillerie et ages au chevalier Philon Kmita, qui le poursuivait avec 2.000 hommes armés. En cette même année le prince André Kourbsky, défait devant Nevel, passait au camp polonais ; Tolkmak, tartare baptisé au service de Moscou, prenait et pillait la ville de Witebsk ; le prince Wiśniowiecki posait le siège devant Czernichów. Bref, on se battait le long de toute l'année. (Voir, pour

Il paraît donc qu'il vaut mieux nous résigner à ne point voir dans les apocryphes « lettres de Natalinus » des traces de quelque intrigue politique de grand style, ou même de quelque petit jeu diplomatique: elles n'ont été écrites ou copiées qu'à titre de curiosité, comme une épreuve de style exotique.

V.

L'histoire des faux, auxquels s'est laissé prendre un savant de la taille de Theiner pourrait être finie. Mais il est intéressant de constater que les historiens des pays Baltes connaissent, et depuis longtemps, des textes qui semblent être étroitement apparentés aux « lettres de Natalinus ». Salomon Henning, dont la chronique fut éditée à Leipzig en 1594 (1), et Thomas Hiärn dont la première édition est

---

les détails, KORZON, Tadeusz. *Dzieje wojen i wojskowości w Polsce.* Lwów, Ossolineum, 1923. I 265 etc.).

(1) [34 b] [34 b] Absagsbrieff. des Grossfürsten zu Moscow, wider Königl. May. zu Polen.

WIR Iwan Basiliewitz Natalitius, von dem grossen Gott, vnnd seines Königreichs ein Stadhalter, Grossmechtigster Keyser des gantzen Reussischen Landes, der Moscowitter, Newgardischen, Casanischen vnnd Asterkanischen, Fürst uud Erbling, von auffgang vmb vnnd vmb, Ein Herr vnnd vberwinder, ein Gebieter der Prouintz, auch dess Landes Liefflaud. Fügen dir zuwissen SIGISMUNDE AUGUSTE, *jetziger König in Polen, mit diesem vnserem offenen Brieffe, alle vnsere vngnad, Zorn vnd ewige Feindschafft. Man hat dich biss zu dieser zeit, von vns, vnd bey lebende vnsers verstorbenen Vaters gehalten, als für einen guten Nachbar, welches du nimmermehr werth gewesen bist. Dann vns nimmet nicht wenig wunder, dass du dich dess Nichtigen vnnd verachteten Liefflendischen Landes vnterstanden hast, nicht gedenckende, auff vnsere vnaussprechliche grosse macht, das dir solch ding nicht müglich, noch deinen helffern, zu ende zubringen. Vnd also thun wir dir zuwissen, Das wir mit vnser grossen vermügenheit, mit Fewer, Bogen, Sebeln, vnd ungehortem Geschütz, Dich* SIGISMUNDE, *mit allen deinen helffern, zuuerfolgen gedencken, das dein selbs Person vnnd alle deine Pflichts verwanten, kein gewisse vnd sichere stelle in deinem Land haben werden, vnnd also soltu hiebey öffentlich erkennen, den eytelen Zorn vnnd vnser Vngnad, vnnd also verstendigen wir dich, durch solch vnser schreiben, das wir des willens sein, mit einer vnüberwindlichen macht vnd Heerskrafft, mit Fewer brennen, verherung vnnd verwüstung aller deiner Lande, Ein Tumben oder Sark vmbber zuführen, unnd Blut zuuergiessen: Dass unter unser grossen gewalt dein oder mein Haupt in denselbigen Sarck geleget werde. Derhalben wisz, wie du dich halten, unnd darnach richten solt, sampt deinen unterthanen. Geben auff unser Keyserlichen Stad Moscow.*

de 1620 ([1]), reproduisent, sans date, avec de légères variantes, des traductions allemandes de certaines lettres qui auraient été échangées entre Ivan Wassiljevitch et Sigismond-Auguste, et qui ressemblent en beaucoup de points aux documents du Vatican reproduits par Theiner. Nous y retrouvons le motif macabre du cercueil qu'Ivan emmènerait dans ses bagages pour y mettre le corps de son adversaire

---

[35 a] Antwort der Königl. May. zu Polen, auff dess Grossfürsten entsagsbrieff.

SIGISmundus Augustus König in Polen, vnnd Grossfürst der Littawen, Reussen, Preussen, Masow, Sameiten, dess Schmolentzkischen und Liefflendischen Landes Herr vnnd Erbling, etc. Als du Natalitius, der weissen und roten Reussen Grossfürst, deinen Feindlichen vnd absagbrieff, an uns vnnd vnser Königreich öffentlich zugeschicket hast, in welchem du uns hefftig vnd ernstlich drewest, vnd von nu an biss zu ewigen zeiten, nach laut deines eigenen Brieffes alle liebe vnd Freundschaft auffsagest, vnnd dich darinnen befleissest, auff das wir vntereinander vbel leben vnd arbeiten: So thun wir auch auff solch dein schreiben, mit vnserm Brieff zuwissen, Das wir auch wiederumb deine Pflichtuerwanten, vnd vnterthanen, eben mit solcher Tyranney, als mit Fewer, Brand, Geschütz, vnd aller Kriegsrüstung vnd Instrumenten, dein Land zu nicht zu machen, verstören vnd verheeren gesinnet seind, auch von deiner stelle, entlich vnnd letzlich, durch dein gantz Land, dich zusuchen bedacht sein. Das du vns auch in deinem feindlichen vnnd absagenden Brieff anzeigest, Als wollestu, neben deinem gewaltigen, und gesammelten Heer, ein Tumben oder Sarcke führen, Vnd in keinen wege, zu Morden vnnd Blutuergiessen auffhoren, biss so lange vnser oder dein Haupt in die gemelte Tumben gelegt werde: So fügen wir dir auch zuwissen, Das wir mit vnser vermügenheit, vnd hülff unsers HErrn Gottes, zu Schmolentzky auff vnser stelle, nu mehr zusitzen gesinnet sein, auff welcher, bey vnsers seligen Herrn Vatern, vnnd deiner Vorfahren zeiten, bey dreymahl hundert tausend Mann, auff dem Platze geblieben sind, vnnd durch Göttliche hülffe die Schlacht gewunnen haben, dar wollen wir vns hinstellen, auch in andere grentze deines Landes. Derhalben ermahnen wir dich in dem Namen deines Gottes, welches Stadhalter du dich schreibest vnnd seyest, das du dich dahin verfügest vnnd bereitest, sampt den deinen, auch selbst Persönlich erscheinest, daselbst wollen wir vns, von beyden theilen versuchen, wem Gott, vnnd das Glück dienen werde. Vnnd hiernach hab dich, sampt deinen Vn [*35b*] *terthanen, vnd Freunden zurichten, vnnd weiss dich für mir zu hüten.*

(Henning, Salomon. *Lifflendische Churlendische Chronika.* Leipzig 1594. Nouvelle éd. dans *Scriptores Rerum Livonicarum.* Riga u. Leipzig 1853, II, 242-3).

([1]) Hiärn, Thoma. *Ehst-, Lyf-, und Lettlandische Geschichte.* Vers 1620, nouvelle éd. dans *Monumenta Livoniae Antiquae*, Riga 1835, I. Le texte de Henning (v. note précéd.) y est reproduit (pages 244-5) presque littéralement, avec quelques omissions. Elles engagent à supposer que Hiärn ne fait qu'une copie peu soignée du même document.

ou le sien. Richter ([1]) rapporte ces lettres à l'an 1561, donc au moment où la guerre livonienne allait éclater, et les lie avec les prétentions qu'avait Ivan d'épouser la sœur de Sigismond-Auguste, la belle et malheureuse Catherine de Finlande. Richter constate que ces lettres sont inconnues aux historiens russes; il y a plus d'une raison pour les considérer aussi comme apocryphes. Mais le fait que Henning les connaît prouve qu'elles étaient en cours au XVI[e] siècle. Il se peut que les textes du Vatican ne soient qu'une mauvaise copie, déformée et abrégée, des textes qu'ont connu Henning et Hiärn.

Nous trouverions alors l'explication de ce nom étrange: « Natalinus ». Chez Henning comme chez Hiärn, Ivan le Terrible est censé commencer ainsi sa lettre: « *Wir Iwan Wasiliwitz Natalitius von Gott und seines Königreichs ein Statthalter* ». Le copiste du texte du Vatican aurait omis le nom et le patronyme, et changé « Natalitius » en « Natalinus ». Mais d'où vient alors, dans les textes des historiens livoniens, le nom de « Natalitius »? On pourrait avancer l'hypothèse que c'est la traduction latine du mot russe " ОТЧИННЫЙ „ (« héréditaire ») qui se trouve parmi les titres de Ivan, quand il se dit « Seigneur héréditaire des terres de Livonie » ([2]).

S'il en est ainsi, il faut supposer que la traduction allemande de Hiärn serait faite, elle-même, non sur un original russe, mais sur une traduction latine. Cet original, ne provenant point des chancelleries, mais mis en circulation par quelque particulier aurait-il couru de main en main? Dans le texte, les lettres sont appelées « ouvertes »: « litterae apertae ». Le cas ne serait pas isolé: souvenons-nous des lettres célèbres que le prince Kourbsky-Jaroslawsky, refugié en Pologne, mettait en circulation en cette même année 1564, pour combattre violemment le tyran de Moscou.

Des recherches ultérieures à ce sujet seraient pourtant inutiles une fois que le caractère apocryphe des lettres est suffisamment établi, et qu'il est notoire que leur prétendu auteur, « Natalinus, Empereur de toute la Russie » n'a jamais existé en dehors des archives.

Mgr. VALÉRIEN MEYSZTOWICZ.

([1]) « Die Aktenstücke kommen in den livländischen Annalisten vor. Russische Quellen erwähnen ihnen nicht ». (RICHTER, *Geschichte... der Ostseeprovinzen*». Riga 1858. I, 39). En outre, Richter (p. 277, note 99) prétend que KELCH connaissait aussi ces documents. Mais la *Liefländische Historia* de KELCH publiée à Reval en 1695 (Cf. FINKEL, *Bibliografia Historii Polskiej*, Kraków. Ak. Um., 1891-4) est introuvable dans nos conditions présentes.

([2]) « Государь отчиный земли Лифляндскіе ». *Памятники* I, 501, 571. 575, 578-9, etc.

Alphonse Mingana

A propos du « Catalogue of the Mingana Collection, t. III ».

Le troisième volume du catalogue des manuscrits orientaux de Mingana est posthume ([1]); il fut publié à Cambridge en 1939, tandis que l'auteur est mort le 5 décembre 1937. Une notice bio-bibliographique de Mingana, due à D. S. Margoliouth et G. Woledge, a été mise en tête de ce volume; et quoique les auteurs aient cherché à être aussi objectifs que complets, j'ai le regret de constater que la période antérieure au sejour de Mingana en Angleterre contient de singulières erreurs, qui viennent d'être répétées en partie ici même dans la recension de ce volume ([2]). Il convient donc de les corriger au plus tôt, ne fût-ce que pour le seul intérêt de la vérité historique.

Page V on lit: « Alphonse Mingana was born on the 23rd December, 1881, in the neighbourhood of Mosul. His father, Paul Mingana, was a landowner, who by his services to the Church had earned the title Reverend; his mother's name was Marie Nanni. He was the eldert of their eight children. They belonged to the Chaldaean (catholic) community... They sent their son for education to the Lycée St. Jean in Lyons. Here he acquired complete command of the French language, and his European training... Returning to Mosul, he studied there at the Syro-Chaldaean Seminary, which was conducted by French Dominicans for the training of priests for the two Syriac-speaking uniate Churches, Syrian and Chaldaean; and, after ordination, he remained here until 1913. From 1902 to 1910 he was professor of Syriac; he acted as director of the Dominican press..., wrote a Syriac grammar, and edited a number of Syriac texts, for his work on one of which, the *Narsai homiliae et carmina,* he received a papal doctorate of divinity ».

Voici maintenant quelques informations plus précises, puisées à d'excellentes sources à Mossoul même, où j'ai vécu à deux reprises pendant plusieurs mois, et confirmées par le Chorévêque Joseph Tfinkdij qui a vécu pendant cinq années avec A. Mingana, d'abord comme son condisciple ensuite comme son élève, au séminaire syro-chaldéen de Mossoul.

([1]) *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts;* vol. III. *Additional Christian Arabic and Syriac manuscripts* (pp. XXVII-138).

([2]) *Orientalia Christiana periodica* VI (1940) p. 550.

Le nom de baptême de Qas Alphonse Mingana était Hormizd, nom très fréquent parmi les chrétiens de la plaine de Mossoul, à cause du fameux couvent et sanctuaire de Rabban Hormizd près d'Alqoche. Son père était Qas Paolos Mingana; celui-ci était donc prêtre, — et c'est à ce titre qu'il était « Reverend », — curé de Sharanêsh, près de Zakho, où son fils Hormizd est né. Qas Paolos Mingana n'était donc pas « a landowner » ou propriétaire foncier, mais un modeste paysan chaldéen, qui avait, comme tous ses semblables, un lot de terrain en ce pays aride où la terre n'a pas grande valeur.

Hormizd fut reçu au séminaire syro-chaldéen de Saint Jean, apôtre de la charité en ce pays où les chrétiens, Syriens-Jacobites et Assyriens-Nestoriens, sont très divisés; et il y demeura comme élève de 1893 jusqu'en 1902, année de son ordination sacerdotale. Il ne peut donc pas être question de l'envoi de ce petit fellah de Sharanēsh en France « to the Lycée St. Jean in Lyons ». Ce doit être un malentendu. Le nom de « Lycée Saint Jean » s'explique naturellement par le titre du séminaire syro-chaldéen. Mais « Lyon » en France, où le jeune Hormizd aurait reçu son éducation européenne, comment y est-on parvenu? Par un jeu de mots, moins évident, sur le nom du fondateur de ce séminaire, Mgr Eugène Louis Lion (1): c'est donc bien le séminaire *de* Lion, mais pas *à* Lyon. Ce séminaire fut fondé en 1880 et Mgr Lion mourut à Alqoche le 8 août 1883 (2).

Reçu au petit séminaire en 1893, Hormizd Mingana serait né le 23 déc. 1881, d'après la *Notice* susmentionnée. Mais cette date aussi est sujette à caution, et les circonstances ne m'ont pas permis d'éclaircir ce doute. Hormizd a été ordonné prêtre en 1902 sous le nom d'Alphonse (car les prêtres orientaux changent de nom à l'occasion de leur ordination sacerdotale); à ce moment il aurait eu à

(1) « Ce projet (de la fondation du séminaire) ne put être réalisé à Mossoul qu'en 1880 par Mgr Lion, alors délégué apostolique de Mésopotamie... L'œuvre fut entreprise avec l'approbation de la Sacrée Congrégation de la Propagande, qui l'a prise depuis sous sa haute protection en l'honorant du titre de séminaire syro-chaldéen de la Propagande » (*L'Action sociale du Missionnaire et les Dominicains français en Turquie d'Asie,* par le P. Berré. Extrait de *La Réforme Sociale,* 16 avril et 1 mai 1910, p. 13). Cf. *L'Année Dominicaine* 1880, p. 411-413 (voir aussi 1879, p. 267): *Statistica* (S. Congr. Orientale, 1932) p. 284-286.

(2) *Les Inscriptions de Rabban Hormizd. Muséon,* Louvain. XLIII, 1930, p. 273.

peine 21 ans accomplis. Or, on n'est pas ordonné prêtre dans l'Église catholique, — loi observée chez les Orientaux unis — avant l'âge de 24 ans accomplis, à moins de dispense qui dépasse très rarement les 18 mois. Les lecteurs savent, je suppose, que les Orientaux de l'Asie Mineure, du moins sous le régime ottoman, ne savaient guère la date de leur naissance ni leur âge exact. M. Mingana, arrivé en Angleterre, n'avait aucune raison d'augmenter son âge, bien au contraire.

Après son ordination sacerdotale il fut professeur de langue et littérature syro-chaldéenne au même séminaire de 1902 à 1910. C'est en ce temps qu'il publia la *Clef de la langue araméenne, ou Grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques occidental et oriental* [1], dont la rédaction française doit beaucoup au Directeur du séminaire, le Père Sébastien Scheil, frère du fameux assyriologue de Paris, le Père Vincent Scheil [2]. Il publia également en ce temps *Narsai homiliae et carmina* [3], quelque peu expurgés pour pouvoir servir de lecture édifiante et instructive au clergé chaldéen catholique; et à cette occasion il eut déjà des démêlés avec la censure ecclésiastique. Mais qu'il ait obtenu à la suite de cette publication « a papal doctorate of divinity » est une pure fiction. Que s'il ne l'a pas reçu en Angleterre, grâce par exemple à M. Rendel Harris, qui l'a beaucoup patronné après sa sortie de l'Église catholique (*Notice*, p. VI), on peut affirmer, sans la moindre crainte de se tromper, que M. Alphonse Mingana n'a jamais eu le droit de porter le titre de « Docteur ». Je m'explique l'origine de ce « doctorat », — qui a profité, paraît-il, aux Arabes fiévreux auxquels Mingana administra la quinine en sa qualité supposée de *Ḥakim* (*Notice*, p. VIII), — par le fait anodin que sur le frontispice des volumes de Narsaï on lit: « *cura et studio D. Alphonsi Mingana* » (en chaldéen *Qašīšā Alphonsos Manganā*). Ce « D » du titre latin aura été expliqué dans le sens de « Doctor », tandis qu'il répond au titre honorifique de « Dominus » c.-à-d. *Abbé* A. Mingana, comme porte la Grammaire publiée la même année.

(1) Mossoul, 1905; pp. XVI-197, et p. 37 paradigmes avec bibliographie.

(2) A la fin de la préface on lit: « Ici nous tenons à remercier notre excellent maître et directeur *Sébastien Scheil* O. P., qui a eu l'obligeance de revoir et de corriger deux fois le texte de notre grammaire, avant et après l'impression; c'est à lui donc que doit revenir, à juste titre, tout ce qu'elle contient de bon » (p. IV).

(3) Mossoul, 1905; en deux volumes: I. pp. LX-370; II. pp. 412.

Mon correspondant, le Chorévêque Joseph Tfinkdji m'écrit, que Qas Alphonse eut de graves démêlés en 1910 avec le patriarcat chaldéen à l'occasion de la publication du livre historique de Mešiḥa Zeḳa, où, dans une note, il attribuait l'origine du Patriarcat Chaldéen à Antioche etc.... A la suite de ces difficultés, qui n'étaient pas du tout « theological difficulties », comme prétend la *Notice* (p. VI), il quitta le séminaire, où il avait été professeur de 1902 à 1910, « et moi-même, ajoute Khouri Joseph Tfinkdji, son élève jusqu'à mon ordination en 1907. Vous savez la suite... ». Il abandonna l'Église catholique et se réfugia chez un ministre protestant de Mardin, qui le fit parvenir en Angleterre, où Qas Alphonse avait naguère désiré se faire moine catholique, n'ayant aucune aptitude pour la prédication à cause d'un défaut de langue.

Ayant édité au début du premier volume de Narsaï la chronique de Barḥadbešabba, dont M. Chabot contesta la valeur historique, A. Mingana publia une réponse imprimée également à Mossoul : *Réponse à M. l'abbé J. B. Chabot à propos de la chronique de Barḥadbešabba* (pp. 19 ; sans date ; mais probablement de 1905, comme la critique de M. Chabot parue dans le *Journal Asiatique*, juillet-août de cette année).

En 1907-8 il publia : *Sources syriaques*, vol. I comprenant deux parties, 1. *Mešiḥa Zeḳa. Histoire du couvent de Sabrišoᶜ* (pp. 1-168 ; 169-271) ; 2. *Bar-Penkayé* (pp. 1-204). Je tiens à noter encore en passant, pour le seul intérêt de la vérité, que les mots : *(Histoire) ecclésiastique de Mešiḥa Zeḳa* ont été récemment écrits dans la marge du manuscrit, à la demande de Qas Alphonse, par un moine d'Alqoche qui vit encore, et qui m'a raconté plusieurs fois ce fait, me permettant même de le mettre par écrit sous sa dictée. Ce moine, ne soupçonnant rien, prétendit tout simplement savoir écrire en stranguéli antique, et il en donna la preuve, — qui dut servir à autre chose dans l'intention du futur éditeur de cette chronique. *Relata refero.* Mais cela confirme singulièrement les soupçons de quelques critiques.

Dans *Who's Who*, cité au début de la bibliographie (p. XIII), M. Mingana avait indiqué parmi ses publications : *Officium iuxta ritum Syrorum Orientalium*, 3 vol. 1903-1910. Le Bréviaire chaldéen n'a été publié qu'une seule fois par le Lazariste persan, M. Paul Bedjan, en trois volumes, avec l'aide de Mar Abdišoᶜ Khayyat, il y a plus de cinquante ans (1886-7) [1]. Alphonse Mingana n'a évidemment eu

[1] Il a été récemment réédité par les soins de la *Congrégation Orientale*, où l'on peut se le procurer relié en trois volumes.

aucune part à cette publication. Peut-être a-t-il corrigé les épreuves de certaines éditions liturgiques de l'imprimerie dominicaine de Mossoul; cela est même probable, car nos missionnaires doivent nécessairement recourir aux indigènes et à leur compétence linguistique, quand il s'agit de publications dans les langues du pays qu'ils évangélisent. C'est là ce que le Dominicain, cité p. XIII, a voulu dire sans rien préciser; et c'est là le seul rôle que le jeune Qas Alphonse ait pu jouer dans l'imprimerie dominicaine, dont il n'a certainement jamais été « director », comme le prétend la notice susmentionnée, cet important office ayant toujours été confié à un *senior* de la mission, et nommément au Père Pie Dumini de vénérée mémoire (1).

JACQUES-M. VOSTÉ O. P.

La première édition romaine de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome en staroslave.

Par le motu proprio du 21 décembre 1934 Pie XI confiait à la Sacrée Congrégation pro Ecclesia Orientali le soin de publier des livres liturgiques pour les Russes catholiques (2). Le premier volume paru contient uniquement la liturgie de S. Jean Chrysostome ainsi que les prières qui suivent la messe (3). Pour base de l'édition on a pris, non

(1) Le P. DUMINI, hollandais de naissance, ancien zouave pontifical, est mort a Mossoul le 20 juillet 1923. Il y était arrivé en 1876. Sa mémoire y est restée en vénération, surtout parmi les « Catherinettes » — Dominicaines enseignantes indigènes — dont il a été fondateur. Dans sa notice nécrologique, écrite pour son fidèle compagnon, le P. GALLAND, on lit: « Directeur de l'imprimerie pendant presque toute sa vie de missionnaire.., il en activa et améliora beaucoup les travaux. Presque tous les ouvrages syro-chaldaïques, arabes, turcs et français, sortis de nos presses, ont été imprimés ou réimprimés par ses soins. La publication des livres liturgiques syriaques et chaldéens et celle de la *Pschitta*, version syro-chaldaïque de la Bible, est son œuvre. Elle lui coûta des années de travail. Pour la Pschitta, il se fit ouvrier lui-même, fit graver et fondre des caractères dont la perfection était tant admirée, étant donné surtout la difficulté d'un pareil travail à Mossoul ». (*L'Année Dominicaine*, Paris, 1923, p. 405).

(2) *Acta Apost. Sedis*, 1935, p. 66.

(3) **Божественнаѧ Лїтꙋргїа иже во свѧтыхъ ѻтца нашегѡ Іѡанна Златоꙋстагѡ.** Rome. Typographie de Grottaferrata 1940. In-8°, 112 pa-

pas l'Euchologe de Benoît XIV, mais ce qu'on appelle généralement l'édition synodale russe. Celle-ci est un peu plus complète que celle-là, parce que l'église russe, même après la réforme de Nicon, a toujours cherché à améliorer ses livres liturgiques et dans le texte de la messe en particulier, elle est arrivée à une grande perfection, en précisant quelques rubriques et en les augmentant de notes explicatives. Entre les éditions synodales de la messe faites à Saint-Pétersbourg, à Moscou et à Kiev, il n'y avaient plus que des différences de ponctuation et d'accentuation. L'église serbe les suit littéralement ainsi que l'église dissidente de Pologne. Les modifications qu'y a apportées la présente édition ne sont pas grandes. Il vaut cependant la peine de s'y arrêter un instant pour tâcher d'en saisir le pourquoi.

Et tout d'abord, il y a des changements qui ne sont que des adaptations inévitables. Ainsi dans la proscomidie, dans la grande ecténie, dans les litanies de supplication, à la grande entrée et dans la prière d'intercession, l'église russe commémorait l'autorité suprême ecclésiastique, le Saint-Synode. Avant Pierre le Grand, on nommait en ces endroits le patriarche, mais les vieux textes grecs et slaves ne nommaient, exception faite pour la grande prière d'intercession, que l'évêque du lieu, le supérieur immédiat. Ne pouvant revenir à cette sobriété de l'antiquité, l'édition romaine a admis l'usage introduit chez les catholiques, de nommer en ces passages le pape de Rome. Au cours de la liturgie le pape sera commémoré cinq fois; quatre de ces commémoraisons se font à haute voix. En comparaison de l'unique mémoire que le prêtre de rite romain fait du pape à voix basse au début du canon, il faut avouer que le prêtre de rite byzantin manifeste plus que suffisamment son union à l'église romaine; pour les fidèles qui l'écoutent et le comprennent, il ne peut y avoir le moindre doute sur le catholicisme du célébrant, et même l'absence du *Filioque* dans le Credo ne prouvera rien contre son orthodoxie romaine.

Une adaptation analogue s'imposait pour la commémoraison du tsar et de la famille impériale; celle-ci revient six fois au cours de la messe. Lors de l'abdication du tsar Nicolas II, le Saint-Synode

---

ges. De fait, le livre fut mis en vente à la S. Congrégation Orientale en 1941. Sont en vente aussi, toujours du même rite, un *Ordo* (Послѣ́дованїе) *des Vêpres et Matines,* avec les *Veličanija* en appendice 108 + 16 pag., une *Liturgie de S. Jean Chrysostome* en format in 16°, avec des appendices très utiles, en tout 184 pages, et une *Liturgie de S. Basile* même format, 160 pages.

composa un texte nouveau ([1]); l'église dissidente de Pologne, obligée à prier pour les autorités de la république polonaise, fit de la formule en question une adaptation qui était tout à fait réussie; on pria pour les « autorités gouvernementales » **ѿ предержащихъ властехъ**, expression très heureusement empruntée à S. Paul (Rom. 13 : 1). C'était mieux que ce que faisaient les Grecs, soumis au joug des Turcs, quand ils priaient « pour les basileis pieux et gardés de Dieu », mieux aussi que l'omission totale du Služebnik des Ruthènes (Léopol 1929). L'édition romaine présente la formule suivante, p. ex. dans la grande ecténie: « Pour le souverain, gardé de Dieu, notre empereur (ou notre roi) N., (ou bien: Pour nos autorités gouvernementales) et pour toute l'armée, prions le Seigneur ».

A cette demande s'en ajoute une autre, très compréhensible sous l'empire byzantin, mais qui par son réalisme heurtait bien des personnes en Russie: « Pour qu'Il combatte avec lui et mette sous ses pieds tout ennemi et adversaire, prions le Seigneur ». L'édition de Varsovie de 1925 supprime cette demande; l'édition romaine en fait autant.

Dans les litanies de supplication, le diacre disait: « Nous vous prions encore pour notre très pieux, autocrate et grand souverain, l'empereur N., pour sa puissance, sa victoire, toute sa vie, sa paix, sa santé, son salut, et pour que de plus en plus le Seigneur, notre Dieu, l'assiste, le dirige en tout, mette sous ses pieds tout ennemi et tout adversaire ». Pour l'adaptation de cette formule, l'édition romaine s'est inspirée d'un texte plus sobre que l'on trouve dans d'anciennes éditions slaves: « Nous vous prions encore pour notre souverain, gardé de Dieu, l'empereur (ou le roi) N., pour sa santé et son salut, (ou bien: Nous vous prions encore pour nos autorités gouvernementales) et pour toute l'armée ».

Chaque fois qu'on fait mémoire et du pape et de l'empereur, la commémoraison du pape précède l'autre dans l'édition romaine; il n'en était pas ainsi dans l'édition synodale, au moins dans les litanies de supplication et dans la grande entrée. Enfin, la dernière rubrique de la messe disait: « Le chœur chante *ad multos annos* à l'empereur ». Laissant tomber le dernier mot: « à l'empereur », l'édition romaine, sans approuver l'usage des catholiques de chanter le *mnogolêtie* en honneur du pape, ne le condamne pas.

([1]) Cf. *Церковныя Вѣдомости* du 8 avril, du 22 avril et du 3 juin, supplément, 1917.

Chez les Russes l'attachement au tsar était proclamé dans la liturgie au-dessus de toute autre personne ou institution humaine; par les changements introduits et expliqués ci-dessus, on voit combien chez les catholiques sera accentuée la dévotion au pape de Rome.

On sait que les catholiques orientaux reçoivent leurs textes liturgiques des mains des dissidents; ceux-ci tout naturellement y ont exprimé, là où l'occasion s'en présentait, le culte envers des personnages qu'ils honorent comme des saints, qui le sont peut-être, mais que l'église catholique n'admet pas dans son calendrier. En faisant mémoire des saints hiérarques dans la proscomidie, l'édition synodale russe ajoute aux noms des saints Basile, Grégoire, Jean Chrysostome, Athanase, Cyrille et Nicolas, que les Grecs mentionnenent aussi, les noms de quatre évêques de Moscou: Pierre (mort en 1326), Alexis (mort en 1378), Jonas (mort en 1461) et Philippe (mort en 1569). Les deux derniers ont vécu après le Concile de Florence, rejeté formellement par l'église russe, lorsqu'elle refusa de recevoir Isidore de Kiev; les deux premiers vécurent au XIV[e] siècle, époque à laquelle les métropolites de Russie, sinon le clergé et le peuple, étaient conscients d'être unis ou dépendants du patriarche de Constantinople, séparé de Rome. L'édition a prudemment omis ces quatre noms qui d'ailleurs avant la réforme niconienne ne se rencontrent pas d'une manière stable dans les služebniks russes. Au contraire, elle a conservé Nicétas de Novgorod (mort en 1108), Léonce de Rostov (mort en 1077), Barlaam de Khoutyn (mort en 1192) et Serge de Radonège (mort en 1392). On peut se demander pourquoi? Serait-ce parce qu'ils ont vécu à une époque où la tendance antilatine était moins prononcée ou moins générale, ou que dans leur vie monastique jamais ne s'est posée la question: pour ou contre Rome? Plus d'un trouvera que Rome est allé ici jusqu'à l'extrême limite de la condescendance (1).

Tous les autres noms de saints ont été conservés à l'exception de celui de S. Théodore le Stratélate (fête, le 8 février); la suppression est vraisemblablement due à un souci de vérité historique, qui cependant dans d'autres cas n'a pas eu d'influence; on a conservé,

(1) Sur la question des saints russes à admettre dans le calendrier, voir quelques observations de nature générale du P. J. SCHWEIGL, *De Menologio graeco-slavico post annum 1054*, dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Rome 1941, pag. 221-228.

par exemple, S. Georges, Ste Parascève, Ste Marie l'Égyptienne. Mais le cas de S. Théodore le Stratélate est d'autant plus frappant que le saint est cité dans la série des martyrs immédiatement après S. Théodore Tiron, dont il n'est qu'un dédoublement créé par la légende (1).

Jusqu'ici nous avons indiqué les adaptations que l'édition romaine devait nécessairement introduire dans la liturgie. Elle a fait un pas de plus, et devant certaines incorrections liturgiques, elle a tantôt indiqué modestement un redressement, tantôt accompli celui-ci entièrement.

Avant le chant du Trisagion, le prêtre dit l'ecphonèse: « Parce que vous êtes saint, notre Dieu, et que nous vous rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours » ; ici le prêtre s'arrête, le diacre devant achever la phrase; mais avant de l'achever, en montrant avec l'orarion l'icone du Christ, il dit: « Seigneur, sauvez les pieux et exaucez-nous » ; puis se tournant vers le peuple, il termine: « et dans tous les siècles des siècles ». Bien curieuse est cette phrase qui interrompt l'ecphonèse et on est étonné de voir que les Russes ne l'aient pas supprimée. L'édition romaine, à juste titre, semble-t-il, la met entre parenthèses, permettant ainsi au diacre de l'omettre. En effet, elle ne se trouve pas dans la *Diataxis* de Philothée, ni dans la version slave de celle-ci faite par le métropolite Cyprien (1390-1406) (2), ni dans l'édition anténiconienne de Moscou de 1647; l'édition de Striatyn de 1604 et celle de Kiev 1639 la font prononcer à voix basse. Evidemment elle n'est pas à sa place ici, et si nous ouvrons le Pontifical (j'ai sous la main celui de Moscou 1798), nous voyons que cette phrase peut être considérée comme une intro duction aux acclamations qui dans la messe pontificale se disent après la petite entrée et avant le Trisagion; avec celui-ci, elle n'a rien à faire; rattachée aux acclamations, elle prend une signification; en effet les hommes pieux pour qui on demande le salut, sont ceux que l'on va faire acclamer.

(1) Voir p. ex. F. G. Holweck, *A Biografical Dictionary of the Saints.*

(2) Parmi les nombreux « ordo » donnant les rubriques de la messe qui existaient anciennement, celui de Philothée, patriarche de Constantinople (1354-1376), évinça tous les autres; très tôt il fut accepté en Russie, et c'est lui que suivirent toutes les éditions grecques et slaves. Le texte original, ainsi que la version de Cyprien, fut publiée par N. Th. Krasnoseltsev, *Матеріалы для исторіи чинопослѣдованія литургіи св. Іоанна Златоустаго.* Kazan 1889, pag. 30-79.

Ayant écarté une formule introduite indûment, l'édition romaine, un peu plus loin, corrige un déplacement de cérémonies. Dès que le lecteur entonne le chant de l'épître, le diacre commence à encenser le sanctuaire et le peuple. Parmi les assistants occasionnels d'une liturgie russe, combien ne se seront pas demandé quelle relation il pourrait y avoir entre la lecture de l'épître et cet encensement? Et de fait, il n'y en a aucune. Cet encensement est une préparation à la lecture de l'évangile, il est une des nombreuses cérémonies qui dans tous les rites chrétiens accompagnent et solennisent cet acte; il devrait se faire pendant le chant de l'alléluia; mais, comme celui-ci est très bref, on l'a anticipé. L'édition romaine revient au texte de la *Diataxis* de Philothée, qui tout en laissant une certaine latitude, n'abandonne pas le juste point de vue: « Pendant qu'on chante l'alléluia ou pendant qu'on lit encore l'Apostol, le diacre encense ».

Voici encore des formules, originairement à leur place dans la messe pontificale et qui, transposées dans la messe plus simple, ont subi dans les livres imprimés une interversion peu raisonnable. Après la grande entrée, l'évêque encense les dons déposés sur l'autel; ensuite il dit: « Frères et concélébrants, archimandrites et prêtres, priez pour moi ». Ceux-ci, laissant retomber leur phelonion, lui répondent tous: « Que l'Esprit Saint descende sur vous et que la force du Très-Haut vous couvre de son ombre ». Et l'évêque dit: « Que le même Esprit concélèbre avec nous et avec vous tous les jours de notre vie ». Dans les éditions synodales, ce dialogue a lieu entre le célébrant et le diacre, le diacre disant les paroles que prononçait l'évêque, le prêtre celles des concélébrants. Mais déjà l'euchologe grec de Benoît XIV avait remis les choses en place et l'édition slave de Rome le fait maintenant aussi, en conformité d'ailleurs avec le texte original de la *Diataxis* de Philothée et de sa traduction slave, et avec l'édition anténiconienne de Moscou de 1647.

Un autre changement sautera plus vite aux yeux des prêtres qui pour la célébration eucharistique emploieront la nouvelle édition. Après leur communion au calice, ils sont habitués à réciter l'oraison: « Nous vous remercions, Seigneur... ». Ils ne la trouveront plus à cet endroit, mais à sa vraie place, c'est à dire au milieu de la dernière ecténie: diacre, prêtre, peuple, tous ensemble font leurs actions de grâces liturgiques. Maltzev, un des meilleurs liturgistes russes, n'a pas hésité, contrairement au plus grand nombre des éditions slaves et grecques, à joindre l'oraison à son ecténie et à son ecpho-

nèse [1]; plusieurs manuscrits indiquent la même place [2]; d'autres la font réciter soit avant soit après le transfert des dons à la prothèse [3].

La liturgie a la tendance d'ajouter toujours de nouvelles formules aux anciennes. L'édition présente tend plutôt à supprimer ou au moins à laisser libre l'usage de certaines formules, qu'elle juge superflues. Ce sont d'abord les trois tropaires que le prêtre dit après la grande entrée, quand il dépose le discos et le calice sur l'autel: usage inconnu de la *Diataxis* de Philothée, introduit à l'exemple des Grecs par Moghila, codifié par Nicon. Ces trois tropaires sont d'autant moins nécessaires que l'un d'eux: « Le pieux Joseph... », est répété immédiatement après, quand le prêtre recouvre les dons avec le grand voile.

La même remarque vaut pour les tropaires au Saint-Esprit qui précèdent l'épiclèse. Ils ne sont pas mentionnés par la *Diataxis* de Philothée; ils interrompent le discours, surtout dans la liturgie de S. Basile; introduits au XIIe-XIIIe siècle, leur usage plus général ne date que du XVe-XVIe siècle. L'édition romaine les mettant entre parenthèses, permet au célébrant d'en omettre la récitation, mais à l'épiclèse elle-même, elle ne touche pas.

Il y a une troisième série de tropaires dont l'usage est très récent et même aujourd'hui n'est pas encore général; ce sont les tropaires de la résurrection, récités pendant que le diacre, après la communion des fidèles, essuie le discos au-dessus du calice. Dévotion privée, qu'il est inutile d'imposer à tous.

Il faut signaler maintenant les modifications introduites sous l'influence catholique; à part la commémoraison du pape et la suppression de certains saints, ce dont nous avons parlé plus haut, nous n'en trouvons que deux. Il s'agit d'abord d'un *poklon* ou inclinaison modérée du corps. Une nouvelle rubrique le prescrit après les paroles de la consécration du pain et après celles du vin. Cette pratique existe chez les catholiques de toutes les branches du rite byzantin et certains dissidents aussi l'ont adoptée: c'est ce qui peut justifier la nouvelle prescription.

(1) A. Maltzev, *Die göttlichen Liturgieen*, Berlin 1890, p. 298.

(2) N. Trempelas, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, Athènes 1935, p. 153.

(3) A. Dmitrievskij, *Описаніе литургическихъ рукописей.* T. II Εὐχολόγια. Kiev 1901, p. 158, p. 175.

Sur un autre point encore, la pratique commune aux catholiques de toutes les branches du rite byzantin, contrairement à celle des dissidents, a été introduite dans l'édition romaine. Les dissidents défendent de consacrer les parcelles de pain qui pendant la proscomidie sont mises sur le discos en mémoire des saints, des vivants et des morts; l'agneau seul doit être consacré et ses deux parties marquées des lettres NI et KA, après avoir été fractionnées, doivent être mises dans le calice pour être données en communion aux fidèles. Agissant ainsi, les dissidents conservent la vieille tradition et aussi le profond symbolisme qui fait communier les fidèles au même pain que le prêtre comme ils participent au même calice. Les catholiques, au contraire, consacrent toutes les parcelles, les mettent toutes dans le calice et se servent de toutes pour communier les fidèles. Cette pratique peut s'expliquer par le désir d'éviter toute confusion entre le pain consacré et le pain non consacré qui se trouvent ensemble sur le discos; on veut aussi rendre plus facile le rite de la fraction et surtout on veut disposer d'un nombre suffisant de morceaux de pain consacrés pour distribuer la communion. L'édition romaine a donc changé les rubriques et les explications de rubriques, souvent très récentes, dans le sens voulu par elle. Elle a supprimé aussi la rubrique qui permet d'ajouter au calice, après la consécration, autant d'eau qu'il sera nécessaire pour la communion. Une telle pratique s'oppose à la pratique des catholiques en usage dans des cas analogues. Dans la rubrique de la *têplota* (eau chaude): « et le diacre verse l'eau chaude dans le calice en quantité suffisante », elle a remplace les derniers mots par « un petit peu », évidemment pour le même motif.

Un œil attentif découvrira dans l'édition romaine encore d'autres petites modifications; ce sont pour la plupart des choses admises par tous mais codifiées ou mieux exprimées ici: dans les litanies de supplication, on marque l'endroit où le diacre peut ajouter des demandes pour des nécessités particulières; avant la consécration du pain et du vin, le prêtre trace un signe de croix sur les oblats; les paroles de la consécration se diront par les concélébrants bien ensemble; au lieu du *Dostojno jest* on chantera l'hirmos, si c'est un jour de fête; après la communion, le diacre remet son orarion en place, etc. Tout le monde comprendra aussi qu'on ne prescrive plus au prêtre d'essuyer avec un linge la bouche des communiants; c'est une mesure d'hygiène qui fait supprimer une cérémonie et une formule sans dommage liturgique.

Répétons, en concluant, que toutes les modifications, signalées ici, sont des adaptations et des améliorations qui laissent intacte la construction de la liturgie de S. Jean Chrysostome, l'ordre et la teneur de ses cérémonies, ses prières et ses chants; en un mot, cette nouvelle édition, tout en marquant un réel progrès sur les éditions synodales, reste foncièrement traditionnelle. Ajoutons que la présentation du petit livre, imprimé en rouge et noir, sur un papier solide, malheureusement trop transparent, avec des dessins et des ornements de style slave, ne le cède en rien aux éditions russes antérieures à 1917.

A. Raes S.J.

RECENSIONES

Theologica.

Manuale Theologiae Dogmaticae, auctoribus Anselmo STOLZ O. S. B. et Hermanno KELLER O. S. B. Fasciculus IV, *Anthropologia Theologica,* auctore Anselmo STOLZ, Friburgi Brisgoviae 1940, pag. VI et 198.

In hoc fasciculo sub nomine anthropologiae theologicae continetur doctrina theologica de hominis creatione, elevatione, lapsu, praeterea tractatus de gratia et iustificatione. In brevi introductione (pag. 1-4) conceptus anthropologiae theologicae paululum explicatur, extensio obiecti tractatus monstratur, ubi et quomodo S. Thomas Aquinas de homine agat, indicatur, momentum huius tractatus et nexus cum aliis tractatibus effertur.

Expositio P. Stolz praestat eo, quod breviter, concise, perspicue, clare materia principalis proponitur. Doctrina ecclesiae antiquae generatim separata a doctrina scholasticorum exponitur, ut clarius et identitas substantialis et diversitas concipiendi veritates fidei appareat. Doctrina catholica passim ideis antiquitatis sive iudaicae sive hellenisticae illustratur; plura eaque ex monographiis et articulis recentioribus hausta exegetica, historica, philologica proferuntur. Constanter refertur ad Angelici Doctoris doctrinam, quae large exponitur. Hinc inde utiles notitiae de momento quaestionum et controversiarum inseruntur. Haec omnia multum valent ad utilitatem practicam huius manualis augendam. Quamquam auctor in omnibus fere proponit sententias thomisticas, non desunt iudicia aequa de sententiis oppositis catholicorum. Attamen, cum pluries etiam in sententiis liberis sequi studeat opinionem S. Thomae, quin argumenta rem evincentia adducat, expositio pluribus in locis aliter sentienti apparere potest ut mera exegesis mentis verae aut suppositae sancti doctoris.

Notare velim haec: Non patet, cur, si quis totam anthropologiam theologicam in unum volumen cogere desideret, ad eandem non pertineant et alii tractatus theologici, puta de cognoscibilitate Dei naturali et supernaturali, de novissimis, de actibus humanis (i. e. de voluntario, libero, de virtutibus theologicis et moralibus, de bonitaet

et malitia actuum humanorum), de peccato personali humano, etc., de quibus omnibus ex industria non agitur.

Imprimis auctori placet sententia, quae videtur fuisse quodammodo S. Thomae, de desiderio nempe naturali videndi Deum per essentiam. Accuratius investigandus erat ipse conceptus visionis immediatae (cf. pag. 60, ubi hoc tantum generaliter terminis S. Scripturae indicatur), stricte probari debuit beatitudinem aliquam naturalem esse impossibilem, id quod argumentis S. Thomae utpote nimis generalibus et compendiosis (cf. pag. 23 s., 29 s.) vix efficitur. Ceterum ipse auctor beatitudinem aliquam naturalem in puerorum non baptizatorum animis admittit (pag. 97-8, cf. pag. 165), qui quomodo reapse beari possint, cum in iis inane remansurum sit suppositum desiderium naturale, non intelligitur. Non videtur porro, quomodo identificari possint (pag. 1) desiderium naturale videndi Deum per essentiam et potentia obedientialis ad elevationem ordinis supernaturalis, cum desiderium naturale plus dicat quam meram capacitatem recipiendi instrumentaliter influxum aliquem supernaturalem. Et revera P. Stolz plus mihi probare videtur quam meram possibilitatem elevationis, quia asserit nullum intellectum creatum naturaliter posse quietum reddi, nisi ad finem aliquem supernaturalem pertingat (cf. pag. 31 ss.) Secundum talem sententiam finis naturalis et supernaturalis aliquatenus coincidunt. P. Stolz, ut thesim huiusmodi fulciret, conceptum mysterii stricte dicti et entis supernaturalis paululum debuit latiorem reddere, asserendo ens supernaturale 'per vires naturales s o l a s' acquiri non posse (pag. 50). Priusquam affirmetur argumentationem adversariorum involvere petitionem principii, positive monstrandum est, qualis conceptus entis supernaturalis in traditione contineatur. Praeterea non video, quomodo possibilitas alicuius rei supernaturalis naturaliter probari possit, non autem ipsum factum huius rei supernaturalis. Quid si quis asserere auderet mysterium SS. Trinitatis vel Incarnationis ut possibile naturaliter probari posse, ut factum vero non item? Nonne possibilitas alicuius rei supernaturalis est essentialiter eiusdem naturae ac eius existentia seu factum? Ex possibilitate alicuius rei ad eius existentiam concludi sine ratione utique non potest; sed inde non sequitur factum esse altioris ordinis quam essentiam.

In quaestione de gratia et libero arbitrio P. Stolz, cohaerenter cum propriis principiis, thomismum defendit; systema contrarium, i. e. molinismum, obiective verbis ipsius Molinae exponit.

In fine inter alia notare velim aliquas assertiones particulares auctoris, quae in dubium vocari posse mihi videntur vel de quibus disputare licet:

Pag. 8. Suntne revera inordinatio sexualis, difficultates et taedium partus, principales radices deordinationis socialis? In ipso libro Genesis, cap. 4, etiam aliae rationes, forte non minus principales, indicantur: v. g. invidia et ira.

Pag. 11. Auctor videtur asserere principium vitale in plantis et animalibus non tantum esse 'ex materia', sed neque diversum a materia: ex dictis in pag. 14 sequitur potius contrarium.

Pag. 19. Dicitur theologos moderniores affirmare narrationem Genesis sensu litterali esse sumendam et remittitur ad Praelectiones Dogmaticas P. Pesch, qui tamen (III, 1925, pag. 151) magis praecise loquitur de narratione ' historica, non pure allegorica '.

Pag. 40. Non apparet, quomodo secundum conceptionem Veteris Testamenti ex una parte malum physicum sit signum actionis malae seu peccati praecedentis, ex altera vero parte unica ratio mali consistat in eo, quod sit poena.

Pag. 43. Affirmatur peccatum protoparentum simul fuisse laesionem foederis primitivi inter Deum et hominem existentis. Fuitne revera tale foedus? — Verum est peccatum originale ex scriptis Veteris Testamenti solis difficile probari posse; tamen textus allati, Iob. 14, 14 et Ps. 50, 7 a traditione saepe de tali peccato hereditario intelliguntur.

Pag. 69. Creatio secundum doctrinam ecclesiae antiquioris apparere dicitur ut quaedam emanatio, qua creatura procedat aliquo modo ex divina substantia. Estne revera idea creaturae ut procedentis non ex substantia, sed voluntate divina aliena ab antiqua ecclesia?

Pag. 83, annot. 77 (cfr. pag. 180). Difficulter intelligitur iustitiam originalem fuisse effectum formalem (secundarium) gratiae et simul ultimam dispositionem ad eam.

Pag. 89. Auctor, ut culpam originalem in posteros transfusam explicet, semen et ovulum per amissionem integritatis aliquo modo depravata supponit, unde non amplius adsit sufficiens virtus ad talem dispositionem producendam, quae animam humanam integram exigat. Non clare videtur, quomodo haec sententia differat ab illa alia antea (pag. 86, secunda sententia sub littera *a*]) reiecta, nisi auctor insuper recurrat ad decretum aliquod vel legem divinam, qua statuatur debitum iustitiae originalis et gratiae sanctificantis pro omnibus descendentibus ab Adamo. Talem legem vero P. Stolz non admittit, et admissa tali lege depravatio seminis vel ovuli superflua evadit. Frustra de cetero tentatur explicatio alicuius effectus vel potius defectus moralis per causam et effectum physice deficientem. — P. Stolz putat peccatum originale adfuisse, etiamsi unus tantum protoparentum peccasset. Miro modo hac in re sententiam S. Thomae non sequitur, quem contrarium tenere asserit ex praesupposito physiologico falso, virtutem activam scilicet in generatione humana non convenire nisi semini patris. Respondendum est veritatem illam, nempe peccatum originale naturali generatione a p a t r e traduci in filios, esse de fide independenter a biologia S. Thomae, quia Adam erat caput generis humani et non Eva (Adam et Christus sibi opponuntur, cf. Rom. 5, 12 ss. et Denzinger num. 795: Trid.).

Pag. 159. Sententia, qua affirmatur numerum electorum esse minorem numero reproborum, vocatur traditionalis, et remittitur ad articulum auctoris E. Vacandard (in Dict. de théol. cathol.: Élus), qui tamen quaestionem inter catholicos liberam esse demonstrat et insinuat de sententia traditionali non certo constare, dum recentiores et profundiores indagationes de genuina sanctorum patrum mente desiderentur.

Pag. 167. In explicatione voluntatis Dei salvificae universalis asseritur Deum nullum hominem a priori a salute excludere et omnibus media necessaria praeparare. Sincere fateor me non videre, quomodo talis sententia stare possit, si quis simul affirmet (cf. pag. 161 ss.) dari aliquam reprobationem negativam ante praevisa peccata; quas duas propositiones (etiam admissa distinctione inter reprobationem negativam et positivam) apparenter tantum inter se conciliari posse putem.

B. Schultze S. I.

Historica et varia.

Michaelis Pselli Scripta Minora magnam partem adhuc inedita, edidit recognovitque Eduardus KURTZ. Ex schedis eius relictis in lucem emisit Franciscus DREXL. Vol. I *Orationes et dissertationes*. Milano 1936, XIX, 513 pp. Vol. II. *Epistulae*. Milano 1941, XX, 349 pp. « Vita e Pensiero ». [Orbis Romanus. Biblioteca di testi medievali 5-13].

Servendosi del materiale raccolto e delle note di E. Kurtz, completandole con proprie osservazioni, F. Drexl ha compiuto l'edizione degli scritti minori di M. Psellos. Si tratta nella massima parte di scritti rimasti fin qui inediti o di altri che, essendo apparsi in varie pubblicazioni, vengono riuniti insieme per comodità degli studiosi.

L'opera è divisa in due volumi. Il primo contiene 52 composizioni letterarie, discorsi, dissertazioni, scritti varii composti in diverse occasioni.

Tra gli scritti fin qui inediti è da rilevare la composizione in lode di Italos (I, p. 50). Questo personaggio viene presentato sotto una luce che completa felicemente quanto di lui sapevamo per testimonianza di Anna Comnena (Alex. l. V, c. VIII. Bonn I, 256). Parimenti il discorso funebre per Εἰρήνη καισάρισσα e gli scritti satirici al proprio παπάς ed al proprio γραμματικός. Importante ancora la composizione in occasione delle sue dimissioni dall'ufficio di πρωτοασηκρῆτις. Nell'edizione fatta da Sathas mancava l'ultima parte (K. Sathas. *Bibl. gr. medii aevi*, V, p. 171-176).

Tra gli scritti già noti rileviamo il discorso di accusa contro il Patriarca Michele Cerulario (I, p. 232-328), l'elogio funebre in onore di Sclerena (I, p. 190-205), i versi satirici contro un certo monaco Sabaita (I, p. 220-231).

La presenza alla fine del volume di alcune note storiche prosopografiche del Prof. Dölger, rendono manifesto l'aiuto (o i quesiti), che lo studioso può incontrare nella presente opera.

Nel secondo volume vengono presentate 213 lettere inedite, cui vanno aggiunte altre 60 — in parte rivedute — pubblicate già da A. Papadopulos-Kerameus, Th. L. Fr. Tafel, F. Creuzer.

Viene indicato per ogni lettera il nome o la dignità del destinatario. Quando questi non è nominato nel manoscritto, ma si può congetturare dal contenuto, l'editore ha posto il nome tra uncini. Manca l'indicazione della cronologia. Non vengono indicati i criteri seguiti nella scelta delle lettere pubblicate.

Il contenuto delle lettere è molto vario. Numerose le lettere salutatorie ad amici, come anche le lettere di raccomandazione; queste per lo più indirizzate a funzionari residenti in varie provincie e per ogni genere di situazioni: dal contadino che chiede di essere liberato dai soprusi (ep. 107, II, p. 136), ai monaci, che cacciati via dal con-

vento, con alti gemiti, implorano di esservi riammessi (ep. 113, II, p. 141)

Da rilevare le lettere indirizzate a Nicolao Scleros. Caduto in disgrazia improvvisa egli aveva implorato l'aiuto di Psellos. Questi gli risponde esponendogli le difficoltà dell'impresa e comunicandogli i risultati ottenuti.

Parimenti merita rilievo la lettera destinata a Basilio, vescovo di Nicomedia. Questo personaggio indirettamente noto per mezzo di sua nipote (Dölger, Regesten N. 1084) ci appare qui in contrasto col patriarca per una ragione che Psellos, ma non il patriarca, giudica frivola.

Come si vede per la diversità di persone e di cose trattate, questa collezione di lettere, oltre la personalità di Psellos, le sue relazioni, ci fa conoscere meglio la situazione sociale dell'epoca.

Quanto alla forma, lo stile risente non poco di rettorica, ma non è raro che il pensiero scaturisca vivo, limpido, pieno di arguzia (così nell'ep. 39, II, p. 63).

Data l'ottima veste tipografica, i numerosi ed accurati indici, l'uso della presente opera sarà per gli studiosi, non solo utile, ma anche gradito.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Documents pour servir à l'histoire des Patriarcats Melkites, VIII. *Monseigneur Grégoire Hajjar évêque d'Acre, 1875-1940.* Par des témoins oculaires. Imprimerie de Saint Paul, Harissa (Liban). 78 Seiten (arabisch).

Es handelt sich hier um einen Nachruf, der dem am 30. Oktober 1940 einem Autounglück zum Opfer gefallenen, hochverdienten melkitischen Bischof Gregor Hajjar von Haifa gewidmet ist. Bischof Gregor Hajjar hat fast 40 Jahre mit vorbildlichem apostolischen Eifer die Diözese Haifa geleitet. Die Bedeutung dieses Mannes gibt dem Nachruf, der von seinem Schaffen berichtet, ein besonderes Interesse. Die Schrift bringt zunächst Jugenderinnerungen eines Mitschülers des Verstorbenen, des Salvatorianers Constantin Bāša. Dann werden die Verdienste des Bischofs für die Diözese, für die Wahrung der Rechte der melkitischen Kirche und für die nationale Sache der Araber in der Palästinafrage gewürdigt.

Besonders wertvoll ist die Veröffentlichung einer Reihe von Dokumenten. Sie betreffen einmal die Bestätigung der kath. melkitischen Gemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechtes durch die englische Mandatsregierung, ferner die Verhandlungen des Bischofs mit der Regierung um Anerkennung der Unauflöslichkeit der katholisch geschlossenen Ehe auch im Falle des späteren Übertritts der Eheleute zu einer nichtkatholischen Gemeinschaft und überhaupt um Anerkennung der Rechte der kath. Kirche in Ehesachen katolisch Getrauter,

die von der Kirche abfallen. — Schliesslich wird eine lange Erklärung abgedruckt, die der Bischof vor Mitgliedern der englischen königlichen Kommission in Jerusalem am 17. I. 1937 abgab und in der er energisch für die Rechte des arabischen Volkes gegen die Juden eintritt und sich in dieser Frage für völlig mit den Mohammedanern solidarisch erklärt.

Am Schluss berichtet die Schrift über den tragischen Tod des Bischofs und die Begräbnisfeierlichkeiten.

Gerade die Veröffentlichung der Dokumente, die für die Zeitgeschichte und für die Rechtslage der melkitischen Kirche von Interesse sind, gibt der Schrift eine über einen einfachen Nachruf hinausgehende Bedeutung.

W. DE VRIES S. I.

Dr. Zdenko VINSKI, *Uz problematiku starog Irana i Kavkaza s osvrtom na podrijetlo Anta i Bijelih Hrvata* (Zur Problematik des alten Iran und Kaukasus mit Hinblick auf die Herkunft der Anten und Weissen Kroaten). Zagreb 1940; 8, 24 S.

Die Erforschung der iranisch-slawischen Beziehungen wird in der letzten Zeit immer reger und ergiebiger. So findet man z. B. bezüglich der Kroaten stets neue, ganz deutliche Merkmale ihrer iranischen Abstammung. Prof. Vernadsky vertritt die neue Ansicht, dass auch die Anten, die in den Geschichtsquellen des V-VI Jhrh. als östlicher Zweig der Slaven vorkommen, in der Tat slavisierte Iranier waren (Südostdeutsche Forschungen III, 1938, 268-269; Journ. of the Amer. Or. Society 59, 1938/9, 56-66). Um das Verständniss dieser Probleme zu ermöglichen, gibt der junge Orientalist Z. V. in der vorliegenden Arbeit eine Übersicht des jetzigen Standes der Erforschung des alten Iran, sowohl des sog. inneren, in Persien, wie des äusseren, in der eurasiatischen Steppenzone. In den Fussnoten werden zahlreiche dieses Gebiet beleuchtende Werke und Arbeiten mit fachmännischen Anmerkungen angeführt. Vinski nimmt die Ansicht Vernadskys von der alanischen (also iranischen) Herkunft der Anten als sehr wahrscheinlich an und betont die hohe Bedeutung dieser Frage « unter dem Gesichtswinkel der Kontroversen, welche einerseits die Beziehung der « Weissen Kroaten » zu den kaukasischen Kasegen und Anten, anderseits die Rolle der Kroaten überhaupt im Dunkel der slawischen Frühgeschichte zum Gegenstand haben ». Die von Vinski gegebene Übersicht zeugt von einer hervorragenden Kenntnis der einschlägigen Literatur und von einer nicht geringen Gabe sich im Wirrwar der verschiedenartigsten Probleme und Bücher zurechtzufinden und eine zum Nutzen der weiteren Forschung brauchbare Synthese zu geben.

S. SAKAČ S. I.

Dr. O. Jeronim Šetka, *Hrvatska kršćanska terminologija*. Prvi dio: *Hrvatski kršćanski termini grčkoga porijekla* (La terminologia cristiana croata, I: Termini cristiani croati di origine greca). Bogoslovna Biblioteka. Izdaje Franjevačka Visoka Bogoslovija. Makarska; Knj. 6. Šibenik 1940; -8, pp. x-212. Din. 60.

Presso i Croati la terminologia cristiana finora non fu studiata in tutta la sua ampiezza. Esistevano soltanto discussioni ed osservazioni fortuite di Iagić, Skok, ecc. intorno ad alcuni termini più importanti. Un'esposizione completa e sintetica mancava. P. Girolamo Šetka O. F. M. ora si propone di esaminare l'origine, il significato e la storia sematologica di tutti i termini cristiani croati, esponendo prima i termini provenienti dal greco, poi latini ed in fine quelli autoctoni croati. In questa prima parte sono raccolti ed alfabeticamente esposti i termini cristiani greci o greco-aramaici, che nella lingua croata penetrarono sopra tutto mediante l'influsso delle lingue latina e vecchioslava. Nell'introduzione (p. 1-26) l'autore storicamente espone in tre capitoli: 1) la formazione della terminologia cristiana nelle tre lingue sacre, aramaica, greca e latina; 2) l'influsso del cristianesimo sulla lingua croata e sulla formazione della terminologia cristiana croata; 3) le fonti primarie e secondarie dei termini cristiani croati. Quanto alla maniera di procedere, indica prima il termine principale, e spiega l'idea religiosa in lui inchiusa, cerca di stabilire quando e per quale via penetrò in croato e, per mostrarne la vitalità e sorte nella lingua croata, allega degli esempi, presi da scritti di diverse età. Riguardo ai termini, la cui origine greca non è del tutto chiara, Šetka espone brevemente le opinioni dei filologi, indicando quale di esse gli sembra più probabile. In che manifesta l'indipendenza e maturità di giudizio e solidità della scienza filologico-storica. S'intende però che malgrado i suoi sforzi non pochi di questi termini continueranno a rimanere oscuri e discutibili. Al termine principale fa poi seguire i suoi derivati. Ma dall'elenco dei termini esaminati esclude i nomi greci dei santi, come pure i termini che non appartengono strettamente alla terminologia cristiana, per es. fariseo, ipocrita ecc. Alla fine del libro (203-208) i termini studiati vengono, davvero opportunamente, riprodotti nella loro forma greca originale.

Il libro, anche nella sua forma esterna, si presenta bene e già un solo sguardo alla bibliografia, fonti e letteratura (p. V-X), indica al lettore che ha da fare con un lavoro serio e solido. E difatti in questo dotto vocabolario troveranno delle indicazioni interessanti ed utili non solo lettori desiderosi di perfezionare la loro cultura generale, ma anche i cultori specializzati della filologia e storia ecclesiastica.

S. Sakač S. I.

P. AMBROSIUS a S. Teresia O. C. D., *Bio-Bibliographia missionaria ordinis Carmelitarum Discalceatorum*. Extractum ex *Analecta ordinis Carm. Disc.* 14 (1939), 15 (1940). Romae 1941. Apud Curiam Generalitiam. 495 pag.

Eine mit grossem Fleiss und schöner Uebersichtlichkeit hergestellte Arbeit liegt vor uns, ein nach dem Muster der *Bibliotheca Missionum* (Streit-Dindinger C. M. I.) geschaffenes Verzeichnis sämtlicher Druckschriften der Unbeschuhten Karmeliten über die Missionen in der Heidenwelt (mit Einschluss der Unionsarbeit) für den Zeitraum 1584-1940. Wertvolle Angaben über die Verfasser begleiten die Beschreibung der Bücher. Aber noch ein besonderes Verdienst des unermüdlichen Archivars P. Ambrosius muss hier betont werden. Dieser hat nicht wenige noch nicht veröffentlichten Handschriften entnommene Hinweise über Werke und Verfasser seinem Buch eingegliedert.

Für den Leserkreis der OCP sei eigens bemerkt, dass im Werk des P. Ambrosius Schriften über Mesopotamien, Persien, Indien (Malabaren) und Angaben zum Lebensbild jener Karmeliten, die in den erwähnten Gegenden gewirkt haben, ihren Platz haben. Manche wissenschaftliche Arbeit kann durch diesen selbstlosen Forschungsdienst des P. Ambrosius angeregt und gefördert werden. Darin sehe ich den Hauptwert der neuen Veröffentlichung. An einigen Stellen könnte noch auf solches Schrifttum hingewiesen werden, das die Werke der Karmeliten ergänzt oder die von P. Ambrosius erwähnten Handschriften irgendwie erwähnt oder veröffentlicht hat.

Aber auf alle Fälle hat P. Ambrosius durch sein Werk seinem Orden und der Wissenschaft einen brauchbaren Dienst erwiesen.

G. HOFMANN S. I.

A. L. BALLINI, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustinianea.* « Vita e Pensiero », Milano, 1939. Pag. x-84.

Fin da principio la Chiesa ha sviluppato accanto al diritto romano ed indipendentemente da esso la sua propria dottrina e le sue proprie norme rispetto al matrimonio. Fra le creazioni più notevoli di questa attività della Chiesa è la benedizione nuziale. L'A. si propone nella presente indagine di investigare quale valore giuridico abbiano attribuito ad essa sia il diritto statale che quello ecclesiastico. Visto l'atteggiamento negativo delle fonti di diritto romano, la parte di gran lunga più estesa e più importante del libro è dedicata a quanto gli atti e i canoni dei concili, i Santi Padri, gli scrittori ecclesiastici dicono sull'esistenza e la necessità della benedizione. Senza arrivare a risultati essenzialmente nuovi, l'A. ha raccolto diligentemente il materiale e dà un cospetto chiaro e generalmente ben in

formato sulla questione. Di inesattezze minori va qui rilevato soltanto che i canoni pseudo-niceni non dovrebbero citarsi come opera del concilio (V. p. 23, 38, 39, 43 ecc.). Sono sfuggiti poi all'attenzione dell'A. non senza che la trattazione ne risenta, alcuni scritti che trattano lo stesso argomento (cf. p. e. questa rivista t. IV, 1938, p. 189-234).

EMILIO HERMAN S. I.

H. J. W. TILLYARD. *The Hymns of the Octoechus*. Part I. (Monumenta Musicae Byzantinae Transcripta. Vol. III). Copenhagen. E. Munksgaard, 1940, XXIV, 191 pag.

Dans le manuscrit Delassénos de Vienne contenant un *Sticherarion* du XII[e] siècle et publié en fac-similé dans le premier volume de la série principale des *Monumenta Musicae Byzantinae,* on trouve: aux folios 279 à 293 les stichères sur la Résurrection, onze pour chacun des huit modes, composés par Anatolios, un auteur du VIII[e] s. autrement inconnu; aux folios 294 à 300, les stichères alphabétiques, qui forment une série de 24, trois pour chacun des modes; aux folios 300 à 306, les tropaires des anavithmi, qui pour chaque antiphone comprennent trois versets, le premier et le deuxième tirés des psaumes graduels, le troisième composé en l'honneur du S. Esprit. Ce sont ces folios du manuscrit avec leur notation ronde, qui sont transcrits dans le volume présent en notation moderne. Là où le manuscrit Delasénos est moins bon, l'auteur a eu recours au manuscrit d'Athènes 974, du XIII[e] siècle. Les variantes de celui-ci sont données partout, celles d'autres manuscrits là où cela paraissait utile. Cette transcription est faite selon l'excellente méthode admise dans les volumes précédents; elle se distingue par la clarté et l'exactitude; sa valeur est augmentée par des observations dans lesquelles l'auteur discute les signes musicaux douteux, la leçon la meilleure, parfois aussi le texte grec là, où, par exemple, la musique exige une autre ponctuation et là, où l'auteur du stichère poétique interprète mal un texte biblique.

Toutes ces pièces se trouvaient autrefois dans l'Octoechos et devraient être chantées à l'office divin du samedi soir, du dimanche matin et du dimanche soir: aux vêpres du samedi, quatre *anastasima anatolica,* qui sont intercalés dans les versets des psaumes lucernaires et trois stichères alphabétiques ou apostiches avec un theotokion, lesquels se chantent après la litie quand le prêtre rentre du narthex dans la nef de l'église; à l'orthros du dimanche, les anavithmi, qui sont destinés à être intercalés dans les psaumes graduels antiphonés et quatre *anastasima anatolica* qui se chantent entre les psaumes des laudes; enfin aux vêpres, le dimanche soir, trois autres *anastasima anatolica,* mais ces derniers sont tombés en désuétude et leur texte n'apparaît pas dans les Octoechos imprimés.

Dans la préface de son livre, l'auteur transcrit un hymne d'un octoechos du XVIII[e] siècle. La musique de cet hymne, comparée à celle du XII[e] siècle, diffère de celle-ci, non seulement quant à la notation, mais aussi quant à la mélodie. Cette constatation est précieuse, et elle prouve combien est fausse la légende du conservatisme oriental en matière liturgique.

A. RAES S. I.

Islamica.

J. M. PEÑUELA S. J., « *Die Goldene* » *des Ibn al-Munāṣif*. Ein Beitrag zur medizinisch-arabischen Lexikographie und zur Geschichte der spanisch-arabischen Literatur im Zeitalter der Almohaden, Rom 1941. Päpstliches Bibelinstitut, pp. XI-184.

Modello di precisione scientifica e di accuratezza tecnica è il lavoro che ci offre il R. P. Peñuela, Professore di Filologia semitica al Pontificio Istituto Biblico di Roma e Incaricato di Corsi nella Università di Granada. Egli pensò in un principio che questo « Poema dorato » (*al-Mudhaba*) fosse un vero campione di poesia araba spagnola, ma una volta inoltratosi nel suo studio si accorse che si trattava semplicemente d'un poema didattico, assai ben più didattico che poetico. Ciò non ostante egli non rinunciò all'arduo compito dell'edizione, traduzione e commento, benchè le sue preferenze lo avrebbero portato piuttosto alla ricerca della storia della poesia araba spagnola. La *Mudhaba* è una composizione didattica di anatomia in versi *rağaz*, la cui parte principale versa sul *ḫalq al-insān*, cioè sull'anatomia e aspetto esterno del corpo umano. Se ne conoscono 3 manoscritti, uno escurialense, autografo, un altro di Berlino e il terzo di Bankipore. Le circostanze anormali di questi anni hanno impedito l'autore di adoperare quello di Bankipore. Data la scarsezza di sussidii tecnici in questo campo della filologia medicale araba, il P. Peñuela anzicchè la traduzione dell'opera ha dovuto intraprenderne il commento filologico a scopo di precisare il più esattamente possibile il senso dei termini scientifici adoperati nell'*urğūza*. Ma siccome questo metodo avrebbe fatto crescere il volume oltre misura, egli si è ristretto all'edizione, versione e commento della prima parte — anche la più interessante, cioè quella in cui viene spiegata l'anatomia esterna della testa umana — servendosi per il commento degli scritti dei lessicografi e dei medici arabi sulla materia. L'edizione e traduzione viene preceduta da una particolareggiatissima introduzione sulla vita e le opere dell'autore Ibn al-Munāṣif, sì come delle sue fonti. Essendo diversi gli al-Munāṣif nella storia di al-Andalus, il Peñuela ha eseguito

una paziente ricerca per stabilire l'albero genealogico della famiglia, di ciascuno dei cui membri egli adduce i dati biografici. Il nostro autore, Abū ʿAbdallāh Muḥam. b. ʿĪsà b. Muḥam. b. Aṣbaġ b. Muḥam. b. M. b. Aṣbaġ nacque a Tunis o secondo altri a Mahdīya nel 1168. Studiò a Tunis e Tlemsen, visse in Valenza, Murcia, Córdoba, Marrākuš, consacrato all'ufficio di giudice e alla redazione di opere giuridiche e filologiche. Morì nel 1223. Ibn al-Abbār, suo biografo, fa l'elogio della sua vasta e svariata cultura, e delle sue spiccate doti d'ingegno. Ibn al-Munāṣif, non ostante la fama ben meritata di cui egli godette a suo tempo, oggidì è quasi uno sconosciuto nella storia della letteratura.

Il P. Peñuela oltre al merito di avere tratto dall'oscurità un autore di nota, contribuendo così allo studio della lessicografia medica araba, ci offre un brillante esempio del metodo da seguire in simili ricerche: per ogni termine da spiegare egli adduce i testi, editi o inediti, dei filologi e medici, non esclusi i moderni, che si sono occupati della materia (le cui opinioni egli discute minuziosamente), nè si limita alla loro citazione, ma li riporta per disteso se appartengono ad opere di difficile consultazione. Spesso a questo materiale viene aggiunta una nota del Peñuela per precisare il senso o sensi della parola in questione.

Dato il portentoso contingente di citazioni, di cui è ornato il lavoro, il Peñuela si è visto costretto a costituire un sistema di ben 200 sigle, che giovano ad alleggerire considerevolmente l'apparato scientifico. Sarebbe però stato utile di redigerle in doppio esemplare, uno di essi in foglietti separati, in modo di potersene servire nel corso della lettura, senza dover costantemente sfogliare il volume, con la conseguente fatica.

Tra le note se ne trovano alcune sommamente erudite, per esempio quella che si riferisce all'origine dei termini « cavilla » - sfenoide o astragalo? — (pp. 63-66) la cui derivazione dall'arabo *qabīla* viene dottissimamente refutata dal Peñuela; un'altra sulla parola « nuca », per la quale il P. accetta la derivazione da *nuqra* anzichè da *nuḫāʿ* (73-77); la elucubrazione sulle meningi (95-102) ed altre, le quali avrebbero fornito abbondante materiale per articoli da pubblicarsi separatamente. Merita anche attenzione l'esposizione accurata del sistema dentario secondo diversi autori, per mezzo di appositi specchietti.

Trattandosi dell'edizione d'un autografo sarebbe stato d'interesse il pubblicarne qualche pagina in facsimile. Vista la voga che ha raggiunto la grafologia ai tempi nostri, più d'uno studioso avrebbe gradito questa iniziativa (1).

Per finire avremmo quasi da esprimere un rimpianto, che cioè un'opera di tanta lena, dove va ammirato un continuo ricorso alle fonti, sia stata pubblicata in una lingua così diversa da quella dell'autore, della quale però egli si dimostra incontestabilmente padrone.

S. Lator S. I.

(1) Cfr. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* Paris 1929, p. 228, nota 2.

R. KÖBERT, *Bayān muškil al-aḥādīṯ des Ibn Fūrak*. Auswahl nach den Handschriften in Leipzig, Leiden, London und dem Vatikan (Analecta Orientalia 22), Roma 1941, Pontificium Institutum Biblicum, pp. XXVI-44 + ٤٩.

L'opera principale del ašʿarita Ibn Fürak (+ 406/1015) ancora inedita, benchè esistente in 10 manoscritti, ci viene in parte presentata e analizzata da un altro Professore del Pontificio Istituto Biblico, il R. P. Raimondo Köbert. Le difficoltà delle comunicazioni non gli hanno permesso di adoperare tutti i manoscritti, ma i quattro di cui egli si è potuto servire bastano a dare una idea assai completa della natura del *Muškil*. Il Köbert ha utilizzato per la sua edizione il manoscritto più antico, quello di Leipzig, Codex orient V 316 della Biblioteca della Università, indicando però nell'apparato critico le varianti dei manoscritti di Leyda, Londra e del Vaticano, eccetto nei casi di evidente errore nel codice di Leipzig, nei quali viene inserita nel testo la lezione più o meno comune dei 3 altri, e rimandata all'apparato quella di Leipzig. Questi casi però vengono sempre segnati da un apposito asterisco. Così non riesce difficile il riconoscimento dello stato del testo. Dei quattro codici ci fa il P. Köbert una quanto mai accurata descrizione, il cui risultato è la classificazione di essi in due gruppi, Leyda-Londra, Leipz.-Vaticano, il primo dei quali non sarebbe dipendente dal secondo.

Questa opera veramente caratteristica d' Ibn Fürak meritava certo di essere conosciuta, non soltanto come saggio dell'esegesi ašʿarita, ma anche perchè in essa si manifesta la vigorosa personalità dell'autore. A caratterizzare questa e la sua opera contribuiscono le sobrie, ma bene elaborate pagine d'introduzione premesse dal Köbert. Ecco in breve i suoi pensieri: Il *Muškil* è il primo scritto ašʿarita oggi conosciuto sui *ḥadīṯs* difficili intorno a Dio. Esso offre la singolarità d'unire all'attaccamento alla tradizione un notevole progresso nel *ta'wīl*. Il contatto dell'Islam coi paesi conquistati, dotati d'una Teologia più sviluppata lo esponeva al pericolo sia dell'irrigidimento esclusivistico ovvero delle ricerche estranee al suo spirito, le quali non si sarebbero potuto arrestare ante la minaccia di frivolità o razionalismo. L'ašʿarismo vi portò forse il rimedio e benchè non di rado cadde in estremismi, il metodo applicato all'*ḥadīṯ*, tendente a estrarne lo spirito e svolgerne il significato, era stato un felice tentativo.

Ora questa tendenza viene rappresentata nell'esegesi dei *ḥadīṯs* difficili — apparentemente antropomorfisti — da Ibn Fürak, il cui metodo consiste principalmente nell'applicazione della filologia a scopo di enucleare il senso recondito dei *ḥadīṯs*. E' vero che in queste ricerche Ibn Fürak mostra ancora poca flessibilità e troppo razionalismo, ciò che però non toglie il merito della sua iniziativa. Inoltre egli manifesta una spiccata tendenza all'oggettività benchè temperata d'un sano soggettivismo. In ciò egli appare un autentico ašʿarita, il di cui intellettualismo pieno di vita è così lontano dall'antropomorfismo come da un razionalismo estremo. Nei suoi spunti filosofici ogni

tanto appare un singolare miscuglio di elementi antichi prettamente filosofici coll'atomismo del Kalām contemporaneo, insieme a un gusto smisurato dell'analisi dialettica, che ricorda la scolastica medievale. Il Köbert giudica opportuno rilevare alla fine della sua introduzione due principii della scuola aš'arita, ai quali Ibn Fūrak dedica speciale attenzione: 1) I *ḥadīṯ* non sono mai vulnerabili per via del *matn*, poichè questo si deve poter sempre interpretare in maniera non indegna di Dio; 2) a Dio non si deve attribuire nulla che non sia autorizzato dal Corano, dal Profeta o dall'*Iǧmā'*.

Nella sezione consacrata alla biografia, il Köbert traccia la sembianza d'Ibn Fūrak completando i dati del Brockelmann, rilevando il suo temperamento polemico, esercitato in primo luogo contro i Karramiti, i quali sarebbero ricorsi al veleno per sbarazzarsi d'un avversario tanto molesto. Va rilevata anche l'ortodossia, nonostante gli aspri attacchi d'Ibn Ḥazm, la pietà e l'ardore religioso d'Ibn Fūrak.

Come si ricava dal titolo, l'edizione del *Muškil* è soltanto frammentaria. In essa dopo i primi capitoli introduttori intorno allo stato della questione e diversi principii sul metodo, seguono altri cinque che trattano rispettivamente dell'ubiquità di Dio (*fi kulli makān*), della gioia di Dio (*faraḥ Allāh*), l'ammirazione, respirazione e alito di Dio (*'aǧab, nafas, nafaḫ*). Finisce l'estratto coll'ultimo capitolo del trattato contenente un riassunto dei principii esegetici.

Benchè sia da rimpiangere la mancanza d'un'edizione integrale del *Muškil,* dato l'interesse dell'argomento, dobbiamo però ringraziare il P. Köbert di averne dato almeno una scelta assai caratteristica, che desideriamo veder presto completata. Nonostante la difficoltà della terminologia, la traduzione è esatta e fluida e cerca di conservare nelle parti più retoriche l'impressione del ritmo arabo. L'edizione è ornata d'un indice tedesco di nomi propri e di varii indici arabi di voci arabe e termini tecnici, nomi di persone, passi del Corano, *ḥadīṯs* e versi.

S. LATOR, S. I.

F. GABRIELI, *Narratori egiziani.* Milano, Garzanti, 1941, pp. XVI-240.

Un bel volumetto che fa assaporare squisiti frutti colti nel campo degli austeri studi orientalistici. Il Professore Gabrieli è non soltanto un paziente investigatore della letteratura araba antica, specie della poesia, ed ancora fine critico della letteratura araba moderna, ma egli stesso si rivela letterato di polso, padrone perfetto dello stile letterario italiano, nel quale riesce a rivestire con elegante spigliatezza le forme della letteratura araba più estranee alle nostre.

E' una delizia percorrere queste pagine, nelle quali ci passa davanti agli occhi un cumulo di scene della vita quotidiana dell'Egitto.

Non è questo uno dei meno stimabili pregi di questa raccolta, l'offrirci cioè svariatissimi saggi dei costumi e degli usi orientali. Il fatto che essi appartengono alla letteratura romanzesca e ogni tanto satirica li fa apparire alle volte alquanto caricati, ma sempre è possibile scorgere dietro l'artificio letterario il documento realistico e la mentalità degli ambienti descritti. Perciò sarebbe da desiderarsi che si moltiplicassero i saggi di questo genere. Anche la scienza vi troverebbe il suo vantaggio.

Il Gabrieli ha scelto brani dei più caratteristici dell'opera letteraria di sei scrittori egiziani notevolissimi: lo Zaidàn, M. Husain Haikal, i due fratelli Taimùr, Tawfìq al-Hakìm e il Taha Husain. La loro arte viene brevemente tratteggiata nell' introduzione. Rimandando per i dettagli alla lettura stessa del volume, ricordiamo semplicemente da una parte l'imitazione dei modelli occidentali e dall'altra la tendenza ad un'arte più «nazionale», che cerca cioè i suoi argomenti nella vita odierna del popolo egiziano. Il romanzo psicologico e di tesi non è ancora l'oggetto di questa letteratura tendente piuttosto alla pittura realistica, si scorgono però qua e là degli spunti sia parenetici ovvero esaltanti delle qualità del popolo egiziano.

S. LATOR, S. I.

Miguel ASÍN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*. Publicaciones de las Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie B. Núm. 4. Madrid, 1940, pp. 155.

La toponimia araba spagnuola aveva interessato diversi eruditi. L'insigne scienziato spagnuolo dopo di aver fatto l'elenco di simili lavori passa a spiegare la ragione del carattere frammentario di queste pubblicazioni. Basatesi quasi esclusivamente sulle fonti arabe scritte, le quali elencano principalmente i termini toponimici antichi adottati e trasformati dagli arabi, non si sono curate d'un numero considerevole di toponimi prettamente arabi, parte dei quali si trovano nelle opere geografiche più recenti. Tra queste l'Asín ha spogliato il *Nomenclator* di Madoz, cioè i titoli dei suoi articoli, osservando che pure nel corpo degli stessi articoli vi sarebbe da ricavare ancora un buon materiale toponimico. Di questi termini egli ha cercato di dedurre l'etimologia araba probabile con l'aiuto delle leggi fonetiche fissate dallo Steiger e da David Lopes. Queste leggi però sono ancora incomplete, così che la ricerca spesse volte riesce aleatoria, specialmente se si tiene conto della diversa evoluzione fonetica nelle singole regioni della penisola iberica. Nel suo lavoro l'Asín ha anche adoperato dei testi stampati, geografici e storici, dei quali egli da un elenco in seguito all'introduzione, e di alcuni manoscritti castigliani. L'acervo di schede onomastiche tramandate dal Codera gli è stato di prezioso aiuto nei

casi di nomi toponimici personali. Lavoro paziente che richiedeva una attenzione rivolta a diversi settori della cultura, ma nel quale l'Asín riconosce di esser lungi dall'avere eseguito una ricerca esaustiva. Per ciò all'elenco dei nomi d'etimologia araba certa — spesso evidente — egli aggiunge una lista di ben 440 nomi, dei quali, pure intuendo l'origine araba, non è riuscito a trovare l'etimologia. Quelli, costituenti il corpo dell'opera, sono seguiti della provincia alla quale appartengono, nella loro corrispondenza in arabo e in versione spagnuola, e del riferimento a qualche testo quando si è potuto trovare.

Nell'introduzione, in cui l'Asín espone la natura del lavoro e le difficoltà del metodo, egli aggiunge una classificazione dei nomi secondo la morfologia e la semantica. Delle forme arabe più frequenti sono i diminutivi; quanto agli oggetti che più materiale hanno fornito alla toponimia primeggiano i nomi di persona, famiglia, tribù.

Uno studio di questo genere solleva diversi problemi accennati dall'Asín, p. e., il grado d'arabizzazione toponimica delle diverse regioni della penisola, così come la data di fondazione o ricostruzione degli abitati.

S. LATOR S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

In memoria del molto reverendo Padre GIROLAMO GOLUBOVICH *dell'ordine dei Frati Minori, missionario apostolico di Terra Santa*, Firenze, Ognissanti, 1941. 54 S.

Dankbare brüderliche Liebe hat in dieser Schrift Erinnerungen an den am 9. Januar 1941 zu Florenz verstorbenen Gelehrten H. Golubovich niedergelegt: in den zwei von seinen Ordensmitbrüdern gehaltenen Trauerreden, in kleinen Grundrissen seines Lebens und seiner hauptsächlichen Schriften, und Beileidskundgebungen. Eine Ergänzung dieser Arbeit bietet die zum goldenen Priesterjubiläum des Heimgegangenen im Jahr 1938 verfasste Schrift: *Nel giubileo sacerdotale del P. Girolamo Golubovich O. F. M.* Biografia e bibliografia. Quaracchi-Firenze, Collegio di S. Bonaventura.

G. H.

Reinhold PABEL. *Athos der Heilige Berg. Mit 22 Bildtafeln und einer Karte*. Münster (Westf.), Regensbergsche Verlagsbuchhdlung 1940, XV, 192 S.

Obwohl das vorliegende Buch keinen wissenschaftlichen Zweck verfolgt, verdient es doch, in den wisssenschaftlichen Kreisen nicht übersehen zu werden. Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, anregende Schilderungen von den Athosklöstern zu geben, deren mehrere er persönlich besucht hat; auch gibt er sich damit nicht zufrieden, das vielseitige Schrifttum über den Heiligen Berg in seinen Ausführungen zu verwerten, sondern auch selbständige Erwägungen über verschiedene mit seinem Thema zusammenhängende Fragen vorzulegen. Schon der Aufbau der Schrift ist ursprünglich. Erster Teil: Tagebuch. Zweiter Teil: Betrachtung (östlich-orthodoxe Frömmigkeit, Hesychasmus, Theologie der Hermeneia, d. h. der Anweisung über die Ikonenmalerei, die sogenannte Weltanschauung der Athoslegende, Schatten über dem Athos, nämlich die praktische Minderachtung des Leibes, die Wissenschaftsfeindlichkeit, der Fanatismus, die « Antifeminität »). Das letzte Kapitel handelt über die Frage der Wiedervereinigung.

Die Reisebeschreibung, die geschichtliche Seite dieser Schrift, die lebendige Form der Darstellung, die katholische Haltung (vergl. S. 171) und besonders die Liebe des Verfassers zu den im Glauben Getrennten werden bei den Lesern ohne Zweifel Anerkennung finden. Hingegen bedürfen seine grundsätzlichen Ausführungen über den Hesychasmus dann und wann einer Richtigstellung. Auch Professor Lortz, der zur Erstlingsschrift seines Schülers das Geleitswort schrieb, scheint auf einen Mangel des Abgeklärten hinzuweisen, wenn er bemerkt: « Eine gewisse Keckheit da und dort » (S. V).

G. H.

Ester PANETTA, *Pratiche e credenze popolari libiche*. Testi in arabo bengasino tradotti e annotati. Roma, Istituto per l'Oriente, 1940-XVIII, p. 137.

In queste pagine l'autrice ha raccolto e in certo modo sistematizzato delle spigolature d'una sua opera in preparazione sul dialetto arabo bengasino. Un vero interesse offre il carattere prettameute inedito dei racconti, l'essere cioè stati ricevuti da narratori — piuttosto narratrici — indigeni, i quali del resto, come osserva l'A., li ritengono di carattere genuinamente storico. Trattandosi spesso d'ambienti femminili, l'A. ha potuto riallacciare dei contatti difficilmente attuabili per gli uomini. Nella prima parte vengono riferiti diversi usi concernenti il folklore bengasino, i quali si aggirano principalmente sui « ğinn », su diversi amuleti, sul mal d'occhio ed altre credenze e superstizioni. Questi usi vengono illustrati nella seconda parte per mezzo di narrazioni, annotate dall'A., la quale fa notare qua e là la connessione di certi usi con altri già rilevati dai folkloristi dei paesi arabi, e aggiunge alle volte delle osservazioni fonetiche. In una breve introduzione vengono esposte alcune note sulla fonetica e la pronuncia dei brani riprodotti.

S L.



Miguel ASÍN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*. Madrid 1940. Impr. E. Maestre, 155 p.

— *Huellas del Islam*. Sto. Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz. Madrid 1941. Espasa-Calpe, S. A., 307 p.

Francis BALODIS, *Det Äldsta Lettland*. Till svenska av William W. Freij. Uppsala 1940, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 239 p.

Teodor BODOGAE, *Ajutoarele românești la mânăstirile din Sfântul Munte Athos*. Sibiu, 1941, Tip. Arhidiecezană, 353 p.

Anton MICHEL, *Die Gründe des griechischen Schismas* (extr. « Schönere Zukunft »). Regensburg, 1938, Fr. Pustet, 12 p.

— *Lateinische Aktenstücke und- Sammlungen zum griechischen Schisma (1053-1054)* (extr. « Historisches Jahrbuch » 1940). Köln 1940, Verlag J. P. Bachem, p. 46-64.

D. PHILIPPUS OPPENHEIM, O. S. B., *Tractatus de iure liturgico*. Pars III. De libris liturgicis deque iure ex eis manante. (= *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam*. Series II). Taurini, Romae 1940, Domus Edit. Marietti, XI + 350 p.

P. TIMOTHEUS SCHAEFER O. F. M. Cap., *De Religionis ad normam Codicis iuris Canonici*. Editio tertia aucta et emendata. Roma, 1940, S. A. L. E. R. LXIII + 1370 p.

Igor SMOLITSCH, *Das altrussische Mönchtum (11.-16. Jahrhundert)*. Gestalter und Gestalten. (= *Das östliche Christentum*, Heft 12). Würzburg, 1940, Rita-Verlag, 56 p.

Georg WUNDERLE, *Um die Seele der heiligen Ikonen*. Eine religionspsychologische Betrachtung. (= *Das östliche Christentum*, Heft 3). Zweite, erweiterte Auflage. Würzburg 1941, Rita-Verlag, 60 p.

Antonín Vasiljevič FLOROVSKÝ, *Čeští Jesuité na Rusi*. Jesuite české provincie a slovanský východ. Praha 1941, Nakl. Vyšehrad, XI + 468 p.

Werner PHILIPP, *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland* (= Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beiheft 3). Breslau 1940, Priebatschs Buchh., 106 p.

Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo generali Fratrum Minorum Assisi a. D. 1939 celebrando. (= Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti, 1). Romae, 1939. XIX, 181 pag.; 18 tav.

Carolus BALIĆ F. O. M., *Annua relatio Commissionis Scotisticae.* Anno II. 1939-1940. (= Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti, 2). Romae, 1941. VI, 122 pag.

IGN. DI MATTEO, Mons., *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani.* Roma, Pont. Istituto Biblico, 1938, pag. 85.

COLUMBA MARMION, *Vie de Jésus.* Paris, Flammarion, 1939, pag. 48.

JANVIER O. P., *Dans votre Église.* Paris, Flammarion 1938.

LOU TSENG TSIANG, *The Voice of the Church in China.* London. Longmans, 1939, pag. XXV + 120.

A. FLOROVSKIJ, *Ruská Mluvnice českého Jesuity z r. 1690,* (extr. «Slovo a Slovetnost») Praha, 1939, pag. XI + 400.

IOAN ZUGRAV, *Un manuscris din anul 1419 al liturghiei Sf. Vasilie cel Mare.* (extr. «Candela») Cernăuţi, 1938, pag. 23.

Camillo CRIVELLI, S. I., *Gli Anglo-episcopaliani e le «Chiese Ortodosse» non slave.* (Extr. «La Civiltà Cattolica», Agosto-Settembre 1941). Roma 1941, pag. 39.

Esplorazione dei laghi della fossa Galla. Missione ittiologica dell'Africa Orientale Italiana. (= Collezione scientifica e documentaria dell'Africa Italiana, vol. III e IV). A cura del Ministero dell'Africa Italiana. Roma 1941, 2 vol. in-8°.

INDEX VOLUMINIS VII-1941

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — RECENSIONES.

Imprimi potest: Roma, 24 Nov. 1941. E. HERMAN S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urb.* - 25 Nov. 1941 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. Vic. Ger.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

29 novembre 1941-XX